

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

GILMARA CRUZ DE ARAUJO

**ARTES MÁGICAS NA BAHIA QUINHENTISTA:
O CASO DE MARIA GONÇALVES CAJADA**

**SÃO CRISTÓVÃO - SE
2016**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Araújo, Gilmara Cruz de
A673a Artes mágicas na Bahia quinhentista : o caso de Maria
Gonçalves Cajada / Gilmara Cruz de Araújo ; orientador Marcos
Silva. – São Cristóvão, 2016.
96 f.

Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal
de Sergipe, 2016.

1. História - Bahia. 2. Inquisição. 3. Feitiçaria. 4. Magia. 5.
Cajada, Maria Gonçalves. I. Silva, Marcos, orient. II. Título.

CDU 94(813.8)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

GILMARA CRUZ DE ARAUJO

ARTES MÁGICAS NA BAHIA QUINHENTISTA:
O CASO DE MARIA GONÇALVES CAJADA

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

SÃO CRISTÓVÃO - SE
2016

GILMARA CRUZ DE ARAUJO

**ARTES MÁGICAS NA BAHIA QUINHENTISTA: O CASO DE MARIA GONÇALVES
CAJADA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Silva (Orientador)

Prof. Dr Samuel Barros De Medeiros Albuquerque

Profa. Dr Suzana Maria de Sousa Santos Severs

SÃO CRISTÓVÃO - SE

2016

DEDICATÓRIA

À minha mãe Maria Oliveira pelo apoio e torcida.
Aos amigos que emanaram energias favoráveis para meu sucesso acadêmico.
Ao Agostinho Gugoni por todo apoio e incentivo.
Em memória daquelas que sofreram pelo simples fato de praticarem magia.

AGRADECIMENTOS

Encerro aqui mais um ciclo acadêmico e mais uma fase em minha vida. Não foi fácil chegar até aqui e sinto-me forte por ter tido toda a coragem, mesmo em momentos tão complexos. Foram apenas dois anos e meio de mestrado, mas nesse tempo vivi tantas coisas que me parecem mais uma década do que apenas dois anos. Enfim, acabou e hoje me sinto mais forte e corajosa! Para tal realização, eu contei com algumas pessoas para quem eu gostaria de registrar meus sinceros agradecimentos.

Primeiramente, gostaria de agradecer a minha mãe, Mara, por ter me apoiado e me incentivado a superar todo o ciclo acadêmico, mesmo longe, sempre torceu pelo meu sucesso. Apesar de quase nunca dizer, hoje vou dizer: te amo, mãe! À minha amiga, Jacqueline Barreto, que esteve comigo quase todo o tempo e me incentivou bastante. Ao meu maninho, Uilton Oliveira, que sempre me deu apoio, discutiu comigo sobre o tema e acreditou no meu sucesso. À Johanna Brígida, que esteve comigo desde o pré-vestibular e desde então caminhamos juntas por muitas dificuldades acadêmicas e não-acadêmicas. À Lucy Souza, minha amiga que esteve ao meu lado nos momentos mais complexos que passei durante esse processo. À Malu Kerst, minha querida amiga, que mesmo estando muito longe, sempre esteve presente emanando energias favoráveis, acreditando em mim e ouvindo minhas insatisfações. À Keylla, grande amiga e irmã de ideologia, que sempre me apoiou e torceu muito para que tudo desse certo, agradeço pelas palavras de incentivo de sempre.

Para que essa pesquisa fosse realizada, contei com algumas pessoas. Primeiramente, meu orientador, Prof. Dr. Marcos Silva, que acreditou em mim desde o início, além de sua orientação, claro. Pelas frases sempre ditas com muita sapiência e que me deram bastante força (“Vamos navegar nessa tempestade com sabedoria, Gilmará”). A Fapitec pela bolsa de estudo, sem a qual eu não teria chances de finalizar minha pesquisa. Ao departamento de pós-graduação em história da UFS pelo apoio e incentivo nos momentos de indecisão, nos quais estive balançada, pensando em desistir do mestrado. Um agradecimento especial para Suzana Severs, pois desde o começo da minha vida acadêmica ela estava lá, acreditando em mim e embora não pudéssemos ter um vínculo acadêmico mais

próximo, não havia ninguém melhor do que ela para compor minha banca e para fechar esse ciclo. Ao professor Francisco, que na banca de qualificação me deu um norte com clareza, por onde eu deveria seguir. As minhas alunas: Amy, pela revisão e incentivo nos últimos momentos, Carolina Ribeiro, pela revisão das normas e por todo o apoio e energia compartilhada, e Brisa Verena pela torcida e amizade.

Gostaria de registrar meus sinceros e eternos agradecimentos ao meu amado, companheiro e amigo, Agostinho Gugoni! Pelo imensurável amor que sempre me deu, por acreditar e confiar em minha vitória, mesmo nos momentos em que duvidei da minha própria capacidade. Por me ter nos braços e ser sempre meu guia, a minha bússola que me orientou nesse oceano difícil de remar e cheio de tempestades. Essa pessoa incrível que esteve ao meu lado por todo o período difícil desse trabalho. Além do incentivo, apoiou-me em tudo, ajudou-me, leu diversos textos comigo, viveu e sentiu um pouco do drama e da minha satisfação em fazer desse escrito uma homenagem às mulheres acusadas de Feitiçaria pela Inquisição. Nem escrevendo uma dissertação eu poderia descrever o sentimento que sinto por ti, Agostinho! Sou grata por ser esse guerreiro maravilhoso e por estar ao meu lado sempre! Você é a pessoa mais incrível que eu conheço e sou muito feliz por ter você! Admiro-te e amo-te muito!!!

Obrigada a todos!

A sabedoria é um paradoxo. O homem que mais sabe é aquele que mais reconhece a vastidão da sua ignorância (Friedrich Nietzsche)

RESUMO

O objetivo central desta pesquisa consiste em analisar as práticas mágicas realizadas pela Maria Gonçalves Cajada, conhecida como “Arde-lhe o rabo” na Bahia quinhentista. Para tal proposta, buscamos compreender alguns processos, confissões e denúncias da primeira visitação do Santo Ofício   Bahia (1591-1593). Estes documentos inquisitoriais estão sob a guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), em Lisboa (Portugal), mas foram digitalizados e estão disponíveis no site da Institui o. A partir de um estudo de caso, analisamos as práticas mágicas, razões das demandas dessas práticas, os elementos que ascomp em e o universo religioso feminino. Partindo, principalmente, dos estudos que giram em torno da Micro História e do Paradigma Indiciário como o historiador italiano Carlo Ginzburg sugeriu a metodologia adotada não está para uma ideia globalizante e nem construir  conclusões definitivas e muito menos homog neas, mas sim abrir  possibilidades a partir dos indícios, pistas e rastros que nos indicaram como caminho.

Palavras-chave: Feitiçaria. Inquisi o. América Portuguesa.

ABSTRACT

The main objective of this research is to analyze the magical practices performed by Maria GonçalvesCajada, known as "Arde-lhe o rabo", in Bahia, in the 16th century. For this proposal, we analyze some cases, confessions and denunciations of the first visitation of the Holy Office in Bahia (1591-1593). These inquisitorial documents are in the custody of the National Archives of Torre do Tombo (ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, in Portuguese), in Lisbon, Portugal, but have been digitized and are available on the institution's website. From a case study, we analyzed the magical practices, reasons for demands, the elements that make these practices and the female religious universe. Starting mainly from studies that revolve around the Micro History and Evidential Paradigm as the Italian historian Carlo Ginzburg suggested, the methodology adopted is not for a globalizing idea, nor build definitive conclusions and much less homogeneous, but possibilities that the evidence, clues and traces indicated in such way.

Keywords: Witchcraft. Inquisition.Colonial Brazil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 CENÁRIOS DA MAGIA NA BAHIA QUINHENTISTA.....	19
1.1 A PRESENÇA DA INQUISIÇÃO NA BAHIA QUINHENTISTA.....	20
1.2 A MAGIA FEMININA E O CENÁRIO BAIANO QUINHENTISTA	26
2 O CASO DE MARIA GONÇALVES CAJADA.....	37
2.1 ARDE LHE O RABO, UMA MULHER FEITICEIRA	37
2.2 A CULTURA DA MAGIA: ENTRE PRÁTICAS MÁGICAS E REPRESENTAÇÕES DIABÓLICAS: A DEMONIZAÇÃO DE “ARDE LHE O RABO”.	44
3 SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS DOS RITOS MÁGICOS: NOVAS POSSIBILIDADES.....	55
3.1 OBJETOS, SÍMBOLOS, LUGARES E PALAVRAS.	56
3.2 SIGNIFICADOS MÁGICOS	59
3.3 RAZÕES DAS DEMANDAS.....	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem o intuito em aprofundar os estudos sobre as práticas mágicas e o universo feminino e religioso, tendo como foco o caso de Maria Gonçalves Cajada e o grupo de mulheres em que ela estava inserida. Assim, estudamos o seu processo, o caderno de confissões e algumas denúncias, todos relativos a I Visitação do Santo Ofício à Bahia (1591-1593).

O estudo visa analisar e compreender as religiosidades, os significados simbólicos, o cotidiano e as práticas mágicas realizadas por Maria Cajada e outras mulheres na Bahia quinhentista, com base na documentação inquisitorial disponível no site da Torre do Tombo. Tal documentação é rica e nos permite analisar múltiplos pontos do assunto que contribuem para traçar o cenário religioso e cultural do primeiro século colonial, assim como o universo mágico feminino. São capazes também de revelar os mais variados indícios de elementos religiosos que marcam e corroboram para o estudo da História Cultural¹.

Os processos de feitiçaria foram resultados de uma tentativa de aniquilar as manifestações de religiosidade popular de caráter mágico, pois foram entendidas pela religião católica como algo demoníaco e que resultava no afastamento da fé. Foi nessa perspectiva que as práticas foram representadas e demonizadas, portanto é necessário levar em consideração que os discursos presentes na documentação partem do aparelho inquisitorial e que, por conseguinte, encontram-se condicionados e manipulados de acordo com as representações daqueles que os elaboraram.

Não devemos entender como verdade absoluta aquilo que está descrito nos documentos inquisitoriais, mas “apegamo-nos geralmente com muito mais ardor ao que ele nos deixa entender, sem haver pretendido dizê-lo”². É assim que se desenvolve este trabalho, numa tentativa de interpretar as “entrelinhas” e compreender um pouco do universo religioso daqueles que estavam do outro lado da mesa inquisitorial, o que não é tarefa fácil.

¹ Para Peter Burke, a ideia de mentalité é uma alternativa francesa para a História Cultural e busca o estudo da cultura popular através das visões de mundo. Em nosso caso, pensamos a História Cultural através da religiosidade. Para Roger Chartier (1990): “todas as práticas, sejam econômicas ou culturais, dependem das representações utilizadas pelos indivíduos para darem sentido ao mundo”. É a partir daí que podemos tentar analisar a importância de estudar as religiões, sua visão de mundo e representações.

² BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou ofício do historiador*; prefácio, Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 78.

Então, partindo dessa dificuldade em interpretar o cotidiano e o universo mágico por trás da documentação, tentamos buscar uma metodologia mais minuciosa, detalhista, baseada em indícios, descrita pelo historiador Carlo Ginzburg como *Paradigma Indiciário*. Essa metodologia de análise se baseia em fatos e detalhes, muitas vezes negligenciados, que podem ajudar nas diversas possibilidades de entender, e possibilita o estudo do micro colaborando para o entendimento do macro.

Os documentos apontam para uma necessidade maior de atenção, pois por terem sido produzidos pela inquisição, acabam por revelar o modo de ver de quem os escreve. Aquele que escreve manifesta o seu modo de ver e representar o mundo, portanto consideramos crucial, para compreender a documentação, uma metodologia que nos possibilitou adentrar aos detalhes e lacunas, assim nos ajudando a descortinar os fatos. Como diz o autor Carlo Ginzburg: “para demonstrar a relevância de fenômenos aparentemente negligenciáveis, era indispensável recorrer a instrumentos de observação e escalas de investigação diferentes das usuais”. Apesar de não ser nada fácil, o que o autor propõe é uma nova possibilidade cognitiva de narração e investigação, colaborando para uma análise que aumenta as possibilidades de interpretações, de informações e aproveitamento das fontes, uma vez que entendemos que não há uma verdade absoluta para a História.

Não é minha intenção afirmar que estes documentos são neutros ou transmitem informação objetiva. Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para decifrá-las, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, que aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos.³

O historiador italiano Ginzburg contribuiu para uma metodologia mais apurada dos fatos estudados. Tirado dos métodos da medicina, o *Paradigma Indiciário* é uma categoria coerente para investigação mais minuciosa, baseada em detalhes e em indícios. O autor estabeleceu uma forma de investigar apoiado em pistas e coloca a raiz disso como método científico, citando Freud e a psicanálise; Morelli, crítico de arte; e o personagem Sherlock Holmes, de Arthur Conan Doyle.

³ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007, p 209.

Não é novidade que cada historiador fala muito de si, às vezes indiretamente. Ao analisar algo, ele expõe sua visão, seu entendimento, baseado em suas experiências e seu contexto, afinal, “os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”⁴, sendo seu objetivo de pesquisa provavelmente um forte indício de sua escolha pessoal. Assim, a imparcialidade é uma tentativa sem muito sucesso e a escolha deste tema de pesquisa é um bom exemplo para se perceber que em cada trabalho há um pedaço de cada historiador, ao escolher um tema, o pesquisador fala indiretamente de seus gostos, curiosidades e buscas. Não foi diferente conosco: há tempos já vínhamos seduzidos pelas artes mágicas e todos os mistérios que as rondam, também pelo oculto e pelo estudo daquilo que gira em torno da magia, misticismo, mitologias, crenças e modo de ver o mundo e sua criação.

Já nos admirava as leituras sobre as mitologias antigas e estudar povos e civilizações ancestrais. Assim, nasceu nosso interesse pelo estudo da feitiçaria e bruxaria e todo enigma que cerca o tema, mas não foi fácil. Deparamo-nos com um dilema: as fontes. Quando resolvemos pesquisar sobre as práticas mágicas no século XVI na Bahia, as fontes estavam arquivadas na Torre do Tombo em Lisboa e o acesso era restrito aos que pudessem se deslocar até lá. A solução veio com a criação do site do arquivo, com alguns documentos digitalizados, assim possibilitando o nosso contato com a documentação. Além dela, buscamos dialogar também com tratados de magia antigos que tiveram grande circulação na Europa nesse período, tais como *As Clavículas de Salomão*, *Magia de Arbatel*, *Malleus Maleficarum*, *São Cipriano, o feiticeiro*.

O tema aqui pesquisado não se esgotou e nem se esgotará. Enquanto houver gerações futuras de historiadores, haverá novos modos de interpretações deste mesmo recorte. Diante de cada leitura, análise e busca, surgem novas possibilidades de interpretações e é dentro dessa perspectiva que o estudo procura contribuir para a História do Brasil, trazendo novas descobertas, novas propostas de discussões, novos modos de ver e interpretar. Estudar o campo religioso de um período é diferente de reduzi-lo a uma teoria formulada unicamente, pois o local, motivos, relações sociais, entre outros, devem ser levados em consideração e não possibilitam uma descrição única e homogênea.

⁴ Provérbio árabe citado na apresentação a edição brasileira do livro “*Apologia da História*” de Marc Bloch (2001), escrita por Lilian Moritz Schwarcz.

Tendo esses pontos de partida, apresentamos a estrutura deste trabalho:

No primeiro capítulo, intitulado *Cenários da magia na Bahia quinhentista*, buscamos analisar o contexto em que se encontrava a Bahia no momento histórico da pesquisa e analisamos o caderno de confissões e algumas denúncias no intuito de mapear o cenário mágico ao qual Maria Cajada estava inserida. A presença da Inquisição foi marcante nesse período, pois tentava reger as normas de comportamento e acesso ao sobrenatural. Causou medo e impôs, numa sociedade em transformação, regras a ser cumpridas, caso contrário, resultariam em castigo e a punição. Nesse momento, vieram à tona diversas práticas mágicas citadas na mesa inquisitorial no período da graça – veremos mais adiante – onde se sentindo pressionados, muitos foram se confessar e denunciar.

No segundo capítulo, intitulado *O caso de Maria Gonçalves Cajada*, buscamos analisar a história de Maria Cajada, aprofundamo-nos na sua relação com a inquisição e com as mulheres que estavam inseridas no universo da magia. Também analisamos a demonização de sua pessoa, trazendo uma discussão que nos faz refletir sobre o processo de construção de um imaginário demonizador, efetuado pela religião católica.

No terceiro e último capítulo, intitulado *Significados simbólicos dos ritos mágicos: novas possibilidades*, esmiuçamos as práticas mágicas, buscando suas significações múltiplas e suas proximidades com o universo religioso da acusada de feitiçaria. Nesse capítulo buscamos adentrar no mundo mágico e suas simbologias para tentar entender o universo religioso da cultura da magia.

Para o estudo apurado das práticas mágicas consideradas como feitiçaria, se faz necessário o estudo dos conceitos trabalhados nesta pesquisa. Alguns estudiosos, como Evans-pritchard, Michelet e Baroja, por exemplo, entenderam as práticas denominadas de *Feitiçaria* como um refúgio das tensões sociais e do medo causado pelo contexto do momento.⁵ Comungamos desse mesmo pensamento, pois era nos momentos mais difíceis que muitas mulheres recorriam às práticas da magia. Esse universo mágico – religioso, que analisamos aqui, traz um apanhado de crenças híbridas, nas quais diversas mulheres beberam de variadas fontes para compor o mosaico de práticas consideradas feitiçaria.

⁵ Embora os autores refiram-se a momentos distintos, em ambas as épocas havia dificuldades. Século XVI, por exemplo, foi marcado pela peste negra, fome e guerras, além dos problemas do cotidiano, como por exemplo, a não afetividade entre casais nesse período, questões amorosas, financeiras, entre outros.

Stuart Clark chama a atenção dos pesquisadores desse fenômeno para o fato de que inúmeros estudos que se desenvolveram sobre essa temática encararam as práticas mágicas – ou feitiçaria e bruxaria – como algo incorreto, falso⁶ e, acrescentamos que, muitas vezes, demonizado. O autor aponta para uma problemática maior, que envolve o pressuposto essencial de interpretação das crenças, como aquelas que assumiam um significado real para quem praticava. Nós acrescentamos que analisar essas práticas enquanto seus significados e importância simbólicos podem ajudar a interpretar essas crenças.

Aqui, a priori, discutiremos o conceito de *mágico* – *religioso* que usamos no decorrer de todo o trabalho, assim como, o conceito de feitiçaria que foi normalmente denominada pelos pesquisadores desta temática. Também discutiremos algumas obras sobre religiosidade e magia na historiografia brasileira. Não iremos esgotar tais pontos, pois nossa intenção é apenas discutir alguns autores que consideramos importantes para os conceitos apresentados nesta pesquisa.

Procuramos nos ancorar nos conceitos de magia que se distanciam da ideia demonizada do ato. O conceito demonizado não só partiu do inquisidor e dos discursos da igreja católica, como também foi reproduzido por alguns historiadores, antropólogos e pesquisadores do tema. Buscamos ter esse cuidado, tentando levar em considerações os conceitos não demonizados, como também, os que mais se aproximaram de nossas interpretações do ato mágico pelo próprio praticante.

Sobre a demonização, esta foi à representação dada aos praticantes de magia, assim como a todos aqueles que se desviavam das normas e regras da igreja católica. A igreja tentando destruir os ritos e costumes pagãos, passou a formular imagens negativas sobre tais atos religiosos com o intuito em apagar religiosidades antigas e manter a religião católica como a única oficial.

Segundo Francisco Bethencourt (2004), o “homo magus” eram os praticantes de magia, interlocutores entre os mundos natural e sobrenatural. Entendemos que a magia é um veículo religioso para a tentativa de entrar em contato com o sobrenatural. A palavra *religião*, em latim significa “*re-ligare*”, “*ligar-se ao divino*”, portanto é possível inferir que a religião é um caminho para ligar-se ao sobrenatural (seja divino ou diabólico, dependendo da percepção) na tentativa de

⁶ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora USP, 2006, p 29.

alcançar algo desejado. A magia e o poder mágico parecem ser uma projeção da capacidade de agir e mudar a realidade, partindo de certos conhecimentos mágico-religiosos adquiridos.

Os atos de magia implicam, como vimos, um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulando de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podemos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados.⁷

Os atos mágicos partem de uma intenção e da manipulação de palavras, gestos, do físico e do extra físico. Esses conhecimentos transmitidos por tradição têm na sua finalidade a sua eficácia e muitos desses atos resistiram ao tempo e a espaços distintos, e isso talvez ateste a sua eficiência.

A palavra magia, deriva da língua iraniana *mageia*, e quer dizer o meio para uma relação especial com o sobrenatural. É nessa perspectiva que entendemos a magia realizada nesse período. Consideração levada em conta todo o processo mágico realizado pela Maria e o rol de mulheres na Bahia do século XVI.

Distante da ideia de Marcel Mauss (1950) que entende a magia como algo separado da religião e conferia a religião o status de prática oficial e a magia enquanto resultado de necessidades⁸, entendemos o conceito de *mágico-religioso* como um processo que se refere a uma prática intencional que busca ligar-se ao oculto para realizar algo desejado através dos rituais. Entendemos que o conceito de religião do autor está muito ligado ao caráter social da instituição regularizada que dita regras e normas. Acreditamos que esse conceito esteja vinculado ao cristianismo, mas, para nós, religiosidade está para além disso.

Contudo, o autor trouxe uma perspectiva que comungamos: a ideia de que o *mágico-religioso* está para todo *rito mágico*. Ele os entende como “atos de tradição” que se repetem em diversas culturas, lugares e tempos distintos, e evidencia a crença da eficácia desses atos⁹. Porém, discordamos quando ele afirma que todo rito não organizado, secreto e proibido esteja dentro desse conceito, pois acreditamos que qualquer operação mágica está dentro de tal conceito e as práticas católicas não fugiriam disso.

⁷ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 131.

⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 1950.

⁹ Idem.

Os rituais religiosos contêm ingredientes da magia, assim como as práticas de magia tenta um contato com o sobrenatural/oculto, ou seja, o religare. As práticas *mágico-religiosas* eram práticas que buscavam no sobrenatural um contato que possibilitasse transformar a realidade. Do mesmo modo que a religião, essas práticas eram recorridas em momentos de necessidades e, muitas vezes, de desespero. Como podemos perceber ao longo desse trabalho, Maria Gonçalves era muito procurada para sanar os problemas do cotidiano e suas magias eram encomendadas como meio eficaz para obter resultados favoráveis.

Desse modo, buscamos considerar a apropriação do conceito *mágico-religioso* para nos referirmos às práticas executadas por Maria Cajada e o rol de mulheres que a cercavam. Essas mulheres possuíam uma religiosidade híbrida repleta de magia e ritos que foi sofisticada, compartilhada e usada de acordo com suas necessidades, longe de coerências da religião oficial, ainda assim, sendo mágico e religioso. No tratado de magia suíço do século XVI, intitulado *Magia de Arbatel*, afirma-se que “magia é a conexão de agentes naturais e pacientes responsáveis um pelo outro, moldados por um homem sábio para trazer à tona efeitos tão maravilhosos”¹⁰. Para Mircea Eliade, “Todo objeto mágico religioso “encarna” sempre alguma coisa: o sagrado”.¹¹

Quanto às noções de *Feitiçaria*, frisamos que, essa denominação, muitas vezes, foi usada para demonizar as atividades mágicas. Por isso, no decorrer desta pesquisa usamos as *aspas* para no referir a essa nomenclatura. A “feitiçaria” é entendida como delito pelo corpo inquisitorial e também reproduzido por muitos pesquisadores. Mais uma vez, o cuidado se faz presente para com essa denominação exatamente por causa do seu viés negativo.

O imaginário religioso também se apresenta em obras brasileiras. Buscando estudos referentes a religiosidades na América Portuguesa e híbrida, a priori encontramos na obra de Gilberto Freire, *Casa Grande & Senzala* – embora seu foco seja a formação da sociedade brasileira uma atenção voltada a cultura e religiosidade, no qual estava presente o contato e troca entre europeu, africano e indígena, o que ele chamou de “corrente mística”¹², mas seus estudos não estavam voltados à magia e práticas mágicas. Os conceitos de magia, “bruxaria” e “feitiçaria”

¹⁰AGRIPPA, Henry Corneille. *Magia de Arbatel*. Basileia - Suíça, 1575, p. 03.

¹¹ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 131

¹²FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006, p. 409.

todos se entrelaçavam em sua obra para designar qualquer contato e manipulação através do sobrenatural. Gilberto Freire viu no campo amoroso um belo lugar para a modificação dos destinos através desses rituais de magia e deu partida para uma ideia do híbrido e da troca entre culturas distintas e suas religiosidades.

Ainda sem direcionar o foco para as questões mágico-religiosas, mas num campo do imaginário religioso, em 1958 foi publicada a obra *Visão do paraíso*, do autor Sérgio Buarque de Holanda, que buscava o entendimento sobre o imaginário religioso do paraíso numa época renascentista e, a partir disso, estudou os mitos edênicos que faziam parte de um universo mental e imaginário do período inicial do Brasil.

Tal obra influenciou também a criação do *Diabo e a Terra de Santa Cruz*, da autora Laura de Mello e Souza, escrito em 1986, que vai contrapor a ideia de paraíso para a dualidade, onde o inferno estava mais presente. *Feitiçaria* e *Bruxaria* foram palavras sinônimas em sua obra e remetiam às práticas que emergiam da documentação inquisitorial usada por ela. Quando se referiu às práticas *mágico-religiosas*, para a autora, não possuíam relação com pactos demoníacos, as práticas mágicas estavam em um contexto de busca de significados e vantagens.

A religiosidade e suas práticas mágico-religiosas aparecem em diversos estudos, nos quais noções da História Cultural vêm à tona. Para discutir tais obras, seria necessário um espaço maior e não é essa nossa intenção. Como ponto de partida para este trabalho buscamos, então, apresentar esses conceitos de abertura que ajudarão a nortear o caminho percorrido nesta pesquisa e que nos ajudaram a traçar o referencial de religiosidade híbrida no recorte espacial e temporal.

1 CENÁRIOS DA MAGIA NA BAHIA QUINHENTISTA

“O grande objetivo da magia é fundi-la com a vida real”
(Paulo Coelho)

Pretendemos aqui estudar, primeiramente, o cenário baiano quinhentista incluindo a presença da Inquisição neste local, trazendo uma discussão contextual sobre o terror causado. A presença da Inquisição tornou o cenário baiano do século XVI aterrorizador, muitas perseguições eram realizadas a diversas práticas encontradas na região, uma delas era a prática mágica que já existia desde antes do início da visitação da Inquisição, mas que vieram à tona após sua chegada.

A presença da Inquisição causou desconfortos e momentos propícios para demonstração de serviços em que se denunciavam pessoas e acusavam-se inimigos. Portanto, compreender seus impactos naquela sociedade e contexto foi indispensável em nossas análises, pois ela modificou o cotidiano trazendo à tona muitas dessas práticas que foram julgadas sob a égide inquisitorial, sem contar a documentação produzida nesse período que nos deu suporte para análise mais apurada desse cotidiano mágico religioso.

Autores como Luiz Mott, Ronaldo Vainfas e Anita Novinsky nos ajudarão a desenhar o cenário baiano quinhentista em que estavam inseridas as práticas mágicas e suas praticantes. Além desses autores, pudemos analisar alguns processos e confissões que nos ajudaram também a traçar o perfil dessa sociedade e suas religiosidades.

No segundo momento deste capítulo, buscamos analisar o cenário mágico feminino e os sujeitos praticantes de magia que formam o cenário onde a Maria Gonçalves estava inserida. Havia uma relação constante entre algumas mulheres e Maria. Nesse contexto estavam insertas práticas que buscavam o contato com o sobrenatural com a finalidade de resolução de problemas do cotidiano. Partindo disso, estudamos confissões de mulheres frente à mesa inquisitorial, a descrição de suas práticas e algumas denúncias, assim podendo entender melhor este cenário mágico cheio de conflitos, medos e magias.

1.1 A PRESENÇA DA INQUISIÇÃO NA BAHIA QUINHENTISTA

No dia 09 de julho de 1591 desembarcou no porto da Capitania da Bahia Heitor Furtado de Mendonça¹³ com intuito aparente de zelar pela fé e exigir o cumprimento das regras morais católica. Heitor representava nesse momento uma grande instituição de perseguição: O Tribunal do Santo Ofício, e através dele veio realizar a I Visita¹⁴ ao Brasil.

Em terras baianas Heitor foi muito bem recebido pelo bispo, governador, funcionários e autoridades locais em geral. Foi homenageado e reverenciado. Toda a estrutura civil ficava submetida à sua autoridade. Em sua homenagem foi realizada uma grande solenidade promovida exatamente para a sua chegada e sua recepção.

Após solenidade diante das autoridades locais, o Visitador então iniciou sua perseguição afixando nas portas das igrejas um edital da fé, da graça e o monitório e mandando lê-lo toda semana no dia de domingo para assim convencer a população a se confessarem ou denunciarem.

O inspetor estipulou o tempo da graça, com duração de 30 dias, no final de 1591 em Salvador, e mais trinta dias no recôncavo baiano no início de 1592. O tempo da graça foi um período divulgado pelo Visitador para que as pessoas fossem se confessar livremente e os éditos da fé convocava as pessoas a relatar suas culpas e as culpas que tinham conhecimento sobre qualquer pessoa. O édito da graça conclamava os culpados de “crimes” para apresentarem-se a mesa inquisitorial prometendo-lhes isenção de penas pesadas. O monitório referia-se a lista de “crimes” a serem confessados e denunciados.

Convidados a livrar-se de penalizações como confisco de bens e penas de excomunhão é possível inferir que muitos aproveitaram o momento “da graça” para confessar-se ou denunciarem, expondo os “crimes” que indicava o monitório. Era uma boa oportunidade de livrar-se de culpas e penalizações como também para acusar inimigos ou até amigos cujo fossem cúmplices.

¹³ Heitor Furtado, segundo Ronaldo Vainfas deveria ter 34 anos, e licenciado passou a exercer o cargo de deputado do Santo Ofício. Passou por 16 investigações de sangue para constatar que não estava contaminado de sangue judeu. Essas investigações eram comuns, para avaliar os funcionários da Inquisição. Mas quem pertencia a esse corpo institucional gozava de vários prestígios e poderes.

¹⁴ Segundo Bethencourt em “A História das Inquisições” o vocábulo “visita” tem o sentido de “inspeção”.

Acompanhado do notário Manuel Francisco Rodrigues e um meirinho, Heitor Furtado de Mendonça exerceu suas atividades nas terras da Bahia, Pernambuco e deveria ter dado continuidade no Rio de Janeiro, São Tomé, ilhas de Cabo Verde e São Vicente. Porém só desenvolveu suas atividades na Bahia por cerca de dois anos e em seguida, Pernambuco, por motivos, que segundo Vainfas, de desvio das ordens do Conselho Geral do Santo Ofício, atuando de forma subjetiva. Em abril de 1593, o visitador recebeu uma carta do Conselho Geral que o mandava retornar ao reino logo após suas atividades em Pernambuco e assim Heitor Furtado retornou.

Conforme Vainfas, o primeiro visitador chegou doente na colônia, o que o levou a demorar um pouco para iniciar o processo e “fez o que lhe pareceu conveniente ou razoável e foi tão subjetivo em sua atuação, abandonando por completo as instruções do Conselho Geral.”¹⁵ Talvez por isso, ainda segundo o autor citado, ele foi impedido de visitar o restante dos territórios planejados, ficando limitado apenas ao Nordeste, para em seguida retornar. Abaixo segue uma citação que demonstra os “desmandos” do visitador.

Na visita de 1591-1595, Heitor Furtado acrescentaria às censuras de praxe outras tantas que se revelaram muito eficazes embora contrariassem as instruções do Conselho geral: promoveu “procissões de fé” na Bahia e em Pernambuco, incluindo a leitura pública das sentenças e fez executar vários condenados a açoites pelas ruas das vilas e das cidades visitadas. Homens e mulheres com vela na mão, desbarretados, descalços, a ouvirem consternados o relato de suas intimidades e abjurarem de “leve suspeitos na fé” à vista da multidão, eis o que o visitador houve por bem realizar na jovem Colônia¹⁶.

Os motivos pelo qual o Conselho Geral resolveu interromper as atividades do visitador foram debatidos por alguns historiadores. Na visão do Vainfas, o visitador aqui encontrou uma variedade de práticas que se distanciavam do que era esperado por ele. Segundo Siqueira, a realidade proporcionava flexibilidades¹⁷ propondo novos problemas. Na visão do Vainfas, isso atesta a vulnerabilidade do Santo Ofício diante da realidade da colônia.¹⁸ O que discordamos, pois em Portugal também se encontravam diversas práticas proibidas pela igreja. Assim sendo, o que justificaria a presença dessas práticas na metrópole? No primeiro século de visitação a maioria das acusadas eram portuguesas e praticavam seus ritos já na metrópole.

¹⁵ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 224.

¹⁶ Ibidem, p. 230.

¹⁷ SIQUEIRA, Sônia. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 201.

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995, p. 168-169.

Elas trouxeram consigo essas práticas e na colônia essas ações mágicas tomaram novos contextos.

O Tribunal da Inquisição nunca fora instituído na colônia, mas suas ações chegavam indiretamente. O único território colonial em que foi desenvolvido um tribunal da Inquisição foi Goa, na Índia. Na Terra de Santa Cruz, essa atuação/repressão acontecera através de bispos, familiares, comissários e pelas visitas esporádicas, autorizadas pelo Conselho Geral do Santo Ofício, que representavam a presença da Inquisição em terras coloniais. Os comissários e os familiares operavam como autoridades com seus poderes locais juntamente a igreja. As visitas em terra brasílicas aconteceram em 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba); em 1618-1621 (Bahia e recôncavo); e por fim, em 1763-1769 (Grão-Pará). Sua jurisdição ficava a cargo do Tribunal do Santo Ofício em Lisboa. Este era responsável pelos casos ocorridos nas terras brasileiras e outras colônias onde o Tribunal não foi instituído.

Os debates sobre os motivos das visitas são complexos, diversos e não se esgotam. Autores brasileiros desenvolveram interpretações sobre a vinda do Santo Ofício na colônia e, embora sejam diferentes, acreditamos que possam ser complementares. Um grande elemento comum da maioria das interpretações é a presença dos cristãos-novos na colônia. Não é nosso interesse aprofundar e nem esgotar as reflexões, mas pincelar um pouco de algumas interpretações e contribuições historiográficas de alguns autores.

Anita Novinsky afirma que a prosperidade chamou a atenção ¹⁹ além do que a presença dos cristãos novos ameaçava o futuro sucesso na economia e religião católica, interpretação essa dividida com a Sonia Siqueira²⁰, pois para a autora era uma ameaça tanto religiosa quanto de segurança para a colônia. Para Siqueira, as relações entre família, as relações econômicas e o intercâmbio com as Províncias Unidas faziam dos cristãos-novos uma grande ameaça ao Trono. ²¹ Para Vainfas, a visita ocorreu por motivos de expansão, perseguição aos conversos e investigação da fé.²²

¹⁹NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 110.

²⁰SIQUEIRA, Sônia. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 191

²¹Ibidem, p. 186

²²VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit., p. 223-224.

Luiz Mott também analisou a questão ao perceber o interesse na investigação das práticas de judaísmo, mais do que com a descendência judaica.²³ É possível que os motivos econômicos, políticos e religiosos aí se entrelacem, montando um mosaico unificado e forte que desembocou nas perseguições e ações das investigações inquisitoriais. Por tanto, acreditamos que uma interpretação não deve anular a outra, mas, sim complementar.

Frente a todos os motivos julgados importantes para a chegada dessas Visitações, o que nos apetece é que essas investigações deram margens para virem à tona os casos de práticas mágicas realizadas por mulheres na Bahia quinhentista, e essas visitas deixaram importantes documentos que puderam dar-nos o sabor e prazer de debruçar-nos sobre eles para tentar entender e analisar essas práticas.

No que se refere a essa documentação produzida pela atuação do Santo Ofício e sua presença no Brasil, a maioria dos códices processuais (incluindo confissões, acusações, processos e denúncias) é referente a cristãos-novos. Mas, visitando o site da instituição do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, tivemos a satisfação de encontrar dois processos inquisitoriais por motivos de *Feitiçaria*, a estes acrescentamos também o caderno de confissões e denúncias (disponíveis também no site da instituição acima citado) onde estas práticas mágicas religiosas estavam inseridas.

O processo de atuação da Inquisição no Brasil começou com a primeira visita realizada na Bahia trazendo diversos conflitos. Interesses particulares, acusações e conflitos sociais assolavam o cenário baiano nos fins do século XVI. Ao contrário do que afirmam, que não ocorreu nenhum caso fatal nas terras brasílicas deste século, Mott nos conta em seu primeiro capítulo do livro *Bahia: Inquisição e sociedade* que após alguns anos da chegada do visitador, um francês herege foi queimado em Salvador no ano de 1573, talvez a única execução feita em terras brasílicas.

Outras perseguições foram realizadas e uma execução na família Antunes foi feita em Lisboa nesse período. Os processos promovidos contra a família Antunes, foram bem “ilustrados” pelo historiador Ângelo Adriano de Assis em seu artigo “*Criptojudaísmo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia*

²³ MOTT, Luiz. Filhos de Abraão e de Sodoma: cristãos novos homossexuais nos tempos da inquisição. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Tucci (orgs). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p. 36-37.

Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil” onde o autor tratou da perseguição contra a família de Ana Rodrigues, a primeira vítima feminina do Santo Ofício a ser queimada. Ela residia no Brasil, mas foi levada para Lisboa para sua sentença. Esta mulher cristã-nova era vista como ameaça e isso não passava despercebido pela Inquisição. O caso de Ana Rodrigues foi um dos mais malévolos que existiu no recôncavo baiano.

Acusada de professar blasfêmias, ensinar leis antigas a seus filhos e manter costumes e crenças judaicas, Ana sofreu terrível perseguição. Segundo o historiador Assis, foi a mais acusada na Primeira Visitação do Santo Ofício. Diante da mesa inquisitorial apareceu Ana Rodrigues com intuito de se desculpar de suas práticas, talvez um modo de se prevenir dos castigos e de seu fim terrível que estava por vir. Foi levada presa numa jaula ao Tribunal de Lisboa onde foi condenada à morte na fogueira e como se não bastasse foi pintado um quadro onde ela estava numas labaredas com demônios e posto na igreja de Matoim no Recôncavo ²⁴ para que uma “bela” memória de um ato tão “gentil” não fosse esquecida.

No que se refere ao “crime” de heresia conhecida como sodomia nessa época, também foi julgada pela Inquisição. Ligia Belline e Luiz Mott analisaram documentos que focalizavam registros das confissões e denúncias mencionadas que trata de relações sexuais entre homens e mulheres no século XVI, encontradas nos processos do Santo Ofício. A partir da leitura desses dois autores pudemos perceber cerca de vinte casos de amizade nefanda executada por mulheres. Mulheres de nome Ana Cunha, Catarina Quaresma, Francisca Luiz, Guiomar Pinheira, Isabel Antônia, Paula Siqueira, Felipa de Souza, entre outras, foram personagens da Bahia quinhentista que sofreram penas impostas pela Inquisição devido a sua liberdade sexual e desvio dos dogmas impostos para o sexo.

Felipa de Souza, Nascida em Tavira-Algarve (Portugal), moradora de Salvador, idade 35 (na época da visita) casada pela segunda vez e viúva do primeiro casamento, foi inquirida pelo visitador e confessou ter se relacionado com seis mulheres (Maria Peralta, Maria Lourenço, Paula de Sequeira, Ana Fiel, Paula Antunes e Maria Pinheira). Ela sofreu terríveis penas como açoites em público pelas ruas de Salvador, sofreu humilhações, foi para prisão e por fim condenada ao

²⁴ASSIS, Ângelo Adriano de. Criptojudaísmo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil. In: *Revista Vértices*. Número 9, 2010.

degredo. Frente à mesa inquisitorial, Felipa foi obrigada a ficar de pé, estando descalça, com uma vela na mão para ouvir sua sentença.

Com a mesma severidade a Paula de Siqueira, um dos casos amorosos de Felipa de Souza, também foi castigada pela Inquisição. Não somente pelo “pecado” nefando entre mulheres, mas também por ler livros proibidos e praticar magia para amansar seu marido. Seu caso com Felipa pode ser um forte indício de refúgio de um casamento onde não havia cordialidade e que a falta de amor, pode tê-la levado ao encontro de Felipa de Souza, esta que lhe mandava diversas cartas de amor.²⁵

Sobre o “crime” de feitiçaria, podemos citar a Maria Gonçalves, sujeito de estudo deste trabalho. Maria, por onde foi, levou suas práticas mágicas e seus ensinamentos. Diante do imaginário da época, a sociedade e a presença Inquisitorial contribuíram na construção de uma imagem negativa sobre a Maria. Afamada de “Feiticeira diabólica” e apelidada de “Arde-lhe-o-rabo”, Maria sofreu perseguições da Inquisição, chegando a ser degredada duas vezes, fora os castigos e penitências espirituais a que foi obrigada a obedecer. Além dela, havia um rol de mulheres que dividiam entre si conhecimentos e práticas mágicas.

Em um contexto conturbado como o século XVI, não deve ter sido fácil deixar a família para morar, sob degredo, em outro local. Sem contar a imagem negativa que essas pessoas recebiam por terem sido vítimas da Inquisição. Além do que também havia os confiscos de bens e pagamentos dos processos e isso devia arruinar a condição financeira dessas acusadas.

Segundo Mott, vinte residentes do Brasil foram queimados na fogueira e sete eram da Bahia. Um era o padre Gabriel Malagrida, queimado por heresia e os outros seis eram cristãos-novos, queimados pelas práticas secretas do judaísmo.²⁶ Ainda segundo o autor citado, muitos moradores devem ter sido atacados pelo terror e por pesadelos por incluírem-se dentro dos “crimes” e “culpas” por desvios apontados no Monitório afixado na porta da Sé.²⁷

Realmente havia um turbilhão de novidades que corria pelas terras da Bahia nos fins do século XVI, gerando atrás de si notícias, perigos, mudanças no agir, no pensar, no falar e no sentir. Com certeza essa atmosfera de fiscalização não era de todo conforto. A Visita da Inquisição alterou o cotidiano da sociedade colonial pela

²⁵ Ver a história de Felipa de Souza e Paula Siqueira no caderno de Confissões rescrito por Vainfas.

²⁶ MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p.12

²⁷ Ibidem, p. 23.

pressão que causou na população, abalando assim a convivência, a vida e tornando incerta a situação financeira daqueles que se encontravam nas terras.

O medo da presença aterrorizante da Inquisição assolava Portugal e suas colônias, moldando comportamentos e, como Anita Novinsky afirmou, o medo da Inquisição construiu uma cultura do silêncio e autocensura no território português, e acrescento: nas suas colônias.

Aqui foram citados alguns poucos casos sobre a perseguição e condenação de diversas mulheres pelo corpo inquisitorial que foram estudados através dos documentos gerados na I Visitação. Existem muitos documentos ainda a serem esmiuçados e muitos processos ainda estão sendo catalogados, muitos não estão mais em condições de leitura, sem falar no terremoto de Lisboa em 1755 que derrubou o palácio da Inquisição onde se perderam diversos documentos. Ficam então as evidências, os indícios sobre algumas perseguições, condenações, confiscos de bens, pagamento dos processos, penitências espirituais e carnavais, sem falar das humilhações públicas e da imagem negativa construída socialmente sobre cada acusado, que deram “corpo” ao cenário conturbado da Bahia quinhentista.

1.2 A MAGIA FEMININA E O CENÁRIO BAIANO QUINHENTISTA

Nesse cenário de conflitos e medos estava a cristã-velha Guiomar de Oliveira que se dirigiu nos primeiros meses da visitação até o visitador para contar-lhe um delito que cometera. Aproveitando o período da graça, disse que há uns quatro anos foi degredada de Portugal para a Bahia. Antônia Fernandes lhe ofereceu estadia em sua residência. Desse contato nasceu uma amizade que revelara para Guiomar algumas práticas que Antônia cometia. Guiomar aparentemente sentia-se receosa por ter se interessado pelas práticas mágicas da amiga Antônia Fernandes, conhecida como “A Nobrega”. Em busca de ter um bom casamento e não ser mais importunada por cobranças de aluguel, Guiomar recorreu às práticas mágicas da Nóbrega, a qual a orientou para que

tomasse três avelãs ou em lugar das avelãs tirado o miolo fora então recheados de cabelos de todo seu corpo dela confessante e de unhas de seus pés e assim mais com uma unha do dedo pequeno do pé da mesma

Antonia Fernandes, e que assim recheados os ditos pinhões os engolissem e que depois de lançados por baixo lhe os desse ²⁸

Guiomar tudo fez. Depois de engolido os pinhões e lançados fora, ela então torrou e fez virar pó e colocou em uma tigela com caldo de galinha e deu de beber a João de Aguiar que era dono da casa alugada pela mesma e seu marido. Ela fez isso no intuito de que o mesmo não ficasse cobrando o aluguel.

Segundo Guiomar, Antônia Fernandes disse que aprendeu com o Diabo que o sêmem do homem dado de beber também fazia querer bem. Depois do ajuntamento carnal o sêmem que caíra na vagina da mulher poderia ser recolhido e dado a ele de beber. E assim Guiomar fez dando de beber o sêmem de seu marido junto com vinho com o intuito em ter um bom casamento. Antônia também afirmou que óleos de batismo tinham poderes de atrair. Ela entregaria esses óleos aos Diabos e também passaria nos lábios e beijaria o homem desejado em conversação carnal, e que este nunca mais se apartaria de sua conversação. Para conseguir esses óleos a Antônia se envolvia com o clérigo da Sé e afirmou para Guiomar que se usasse das palavras da consagração “*Hoc Est Enim Corpus Meum*”, conquistaria qualquer homem, o deixando endoidecido de amor. Antônia também conhecia a arte das palavras que, embora diferente daquelas aqui citadas, tinham o mesmo fim. Ela repetia a seguinte oração destinada a atingir a pessoa amada:

fuão eu te encanto e reencanto com o lenho da vera cruz, e com os anjos filósofos que são trinta e seis, e com o mouro encantador, que tu te não apartares de mim, e me digas quanto souberes, e me dêes quanto tiveres, e me ames mais que todas as mulheres²⁹.

Fazer feitiços ou magias para ter bom casamento e amenizar as cobranças de aluguel denuncia a condição de vida desta mulher quinhentista. Percebe-se que a busca pela melhoria a colocou em contato com outras artes que posteriormente ela percebeu serem desvios da ordem católica. Com medo dos castigos ameaçados pelo visitador, Guiomar aproveita o período da graça para contar-lhes seus feitos e livrar-se dos castigos pedindo perdão e misericórdia a mesa inquisitorial.

Em sua confissão, Guiomar afirmou que dessa amizade ela descobriu caracteres que eram heterodoxos frente a igreja e a religião católica e acrescentou ainda que a Antônia uma vez mandou matar um homem e entregou aos Diabos um

²⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*: santo ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a, p. 133.

²⁹ VAINFAS, Ronaldo, *opcit*, p. 127.

escrito de sangue de seu próprio dedo e os Diabos lhe ensinavam muitas coisas e feitiçarias, principalmente feitiços para ter bom casamento.

A arte feita por Antônia era considerada pela Guiomar como arte do Diabo. E em sua confissão ela relata discurso feito pela Nóbrega a orientando “que aprendesse aquele ofício de feitiçaria diabólica” e que lhe ensinaria ainda mais e lhe daria “um vidro que ela tinha em que estava uma coisa que falava e respondia quando queriam saber, e que em certos dias da semana havia de ter cuidado de pôr cebola e vinagre perto do dito vidro porque aquilo que nele estava era amigo deste comer”³⁰.

Segundo Guiomar, o Diabo vinha até a Nóbrega em forma de homem e acompanhado por vários cavaleiros e que fazia várias promessas a ela, mas que era necessário ser sua discípula. Para a iniciação, ela ensinou a Guiomar que não se benzesse mais em nome de Jesus e disse ainda que ela, Antônia, tinha um Diabo chamado Antonim que era seu particular servidor e fazia tudo que ela mandava e que Lúcifer a guardava³¹. Perante a mesa inquisitorial, Guiomar disse também que a filha da Nóbrega também era feiticeira diabólica e tinha um familiar ³² em um anel e seu nome era Baul³³.

Perguntada na mesa da Inquisição sobre os resultados, Guiomar disse que os feitiços fizeram efeito. Afirmou que os ditos feitiços ensinados pelos Diabos que ela fez foram todos aproveitados, pois tanto João d’Aguiar não mais a molestou por conta do aluguel, e também sentiu que este pegou afeição por ela e a namorava. Quanto a seu marido, este também melhorou e amansou depois dos pós que ela lhe deu para beber misturados ao vinho. Em seguida foi admoestada pelo visitador que a disse para não ter crenças nessas feitiçarias, que eram tudo abusão supersticiosa do Diabo para enganar pessoas fracas.

As práticas mágicas, nesse período quinhentista, eram predominantemente executadas por mulheres, cristãs-velhas e novas.³⁴ Eram mulheres que vieram de

³⁰ VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit., p. 135-136.

³¹ Ibidem. p. 137-138.

³² Segundo o Vainfas eram diabretes domésticos enviados pelo diabo para servir às feiticeiras, usados na tradição medieval.

³³ Baul, segundo Vainfas, era uma provável corruptela de Baal, deus sol dos cananitas que no Antigo testamento aparece como o mais terrível deus pagão que foi “demonizado” pela igreja. Ver VAINFAS, 1997a, p. 138.

³⁴ Consideramos importante frisar que essa afirmação parte apenas da documentação inquisitorial estudada. O que não significa que não houve outras mulheres não cristãs e homens que praticassem magia nesse período.

Portugal, algumas degredadas e outras para pagar penitências por crimes de heresias. Nessa primeira visitação foram gerados dois processos catalogados como feitiçaria, a de Maria Gonçalves Cajada e de Violante Carneira. Mas havia um cenário em torno da magia. Mulheres que moravam próximas se reuniam e conversavam sobre as práticas.

Violante Carneira tinha 35 anos, era cristã-velha, natural e moradora da cidade de Salvador, capitania de Todos os Santos. Era filha de Pedro Rodrigues Carvalho e Margarida Carneiro Magalhães. A viúva de Antônio Rodrigues Vila Real, cristão novo, foi acusada de cometer “crimes” de magia.

Violante Carneira realizou práticas que eram condenadas pela Inquisição. Uma delas foi o uso das palavras da consagração da missa no ato sexual. O uso foi destinado à conquista e “querer bem” de três homens que ela se relacionou em “amizade desonesta”, como descrito em seu processo. Bernardo Pimentel apareceu sem ser chamado na mesa inquisitorial para denunciar que a Violante tinha lhe dito duas vezes tais palavras no ato sexual e chegou a festejar que acreditava que ele a ela estava preso e lhe queria bem. Segundo Bernardo:

ela chegando a sua boca dele denunciante lhe disse nela as palavras da consagração da hóstia e isto beijou e depois disto perguntando ele que queria dizer estas palavras por quanto não sabe latim lhe dissera que era os da sacra e que dizia para querer bem³⁵.

À mesa da Inquisição apareceu também Simão Mello, cristão-velho, natural de Lisboa, com intenção em denunciar a Violante Carneira e perante o visitador do Santo Ofício disse:

queavera um ano pouco mais ou menos tendo ele amizade com Violante Carneiro desonesta mulher viúva moradora nesta cidade lhe aconteceu algumas vezes estando no próprio ato carnal que a dita Violante Carneiro chegou sua boca a dele denunciante e nela lhe dizia manso suas palavras as quais ele não entendia e depois de alguns dias por diferentes vezes lhe fez dito as ditas palavras na boca nos ditos atos carnis ele denunciante lhe perguntou que palavras são aquelas que ela lhe dizia e ela lhe respondeu que eram as palavras da consagração da missa[...]³⁶.

Também houve denúncias contra Violante feitas pelo Cosmo Garção, capitão de Itaparica. Este que era cristão-velho, afirmou que há uns seis ou sete

³⁵ ANTT, IL, Processo 12.925.fl. 13.

³⁶ Ibidem. fl. 16.

anos teve amizade desonesta com a Violante e que no ato “venéreo” ela disse em sua boca as palavras da consagração.³⁷

Violante foi chamada à mesa inquisitorial e ordenada que não saísse da cidade. Foi lhe questionado sobre o uso das palavras em práticas mágicas e ela as negou e segundo perguntada pela segunda vez afirmou que sabia tais palavras e que aprendeu com a dita Maria Gonçalves, mas disse também “que não viu nunca o dito efeito como esperava”³⁸ e que usou de tais palavras frente ao rosto do cônego Bartolomeu de Vasconcelos do qual encontrava-se grávida.

Ordenada que falasse a verdade, ela afirmou ter dito as palavras também a Bernardo Pimentel, mas insistiu que não as disse em conversação desonesta. E ainda disse que “sua intenção foi em lhe quererem bem, porque isso lhe ensinou a dita mulher”³⁹. Também foi questionado a Violante Carneiro o porquê ela havia ido duas vezes à mesa inquisitorial denunciar outras pessoas e não se confessou e nem aproveitou o período da graça. Ela respondeu que não se lembrava de tais atitudes, que somente na mesa quando foi questionada foi se lembrando, e deste esquecimento pedia à Inquisição misericórdia.

Violante foi perseguida por cometer “crimes” de feitiçaria e práticas supersticiosas. O fato de ela ter “amizades desonestas”, se envolvendo com três homens corrobora para uma imagem negativa de sua pessoa. Uma vez que, a igreja condena tais atitudes, entendidas como pecado. As relações sexuais desse período eram compreendidas como práticas para procriação e estas só poderiam acontecer dentro do casamento. A desobediência dessa lógica cristã acarretava em uma construção sólida de uma imagem feminina pecaminosa.⁴⁰

No dia 3 de janeiro de 1591, Violante Carneira retornou à mesa inquisitorial e perguntada sobre a doutrina cristã, ela soube dizer a Ave Maria, mas não soube dizer o Credo com clareza, nem os mandamentos da Igreja e nem os pecados mortais. Sua sentença foi ir ao auto da fé com vela acesa na mão, pagou penitências espirituais, teve que pagar as custas do processo e foi degredada para fora da capitania da Baía de Todos os Santos. Um ato público desse com certeza causaria mal-estar e humilhação a Violante.

³⁷ Ibidem, fl.06

³⁸ ANTT, IL, Processo 12.925. fl. 23.

³⁹ Ibidem. fl. 21-22.

⁴⁰ PRIORE, Mary Del. *Histórias Íntimas*. São Paulo: Editora Planeta, 2011, p. 48

ré presa que pretende esta provasse que de quinze anos a esta parte a re se useira e costumeira a fazer a sua certa superstição indigna de aqui se nomear, em suas sensualidades e fazendo os próprios atos torpes e desonestos e estando neles a qual abominação fez e usou em todo o dito tempo de quinze anos a esta parte muitas e diversas vezes estando em suas torpezas e luxurias com muitas e diversas pessoas com intenção e a fim de afeiçoar a si as ditas pessoas e delas lhe ficarem afeiçoadas e querendo bem, e tendo amor desonesto. Consta mais que a re perjurou nesta mesa do Santo Ofício negando a verdade que lhe foi perguntada sob cargo do juramento dos santos evangelhos que recebeu o que todo visto grande descuido que a refém da salvação de sua alma e da obrigação de cristã usando porem de misericórdia condena à re Violante Carneiro que em ato público em corpo onde estará com sua vela acesa na mão em pé enquanto se celebra ofício divino da missa e ouvir sua sentença e á degradarão quatro anos para fora desta capitania da Baía de Todos os Santos e cumprirá mais as penitencias espirituais seguintes confessar se nas quatro festas deste ano Natal, páscoa, espírito santo, nossa senhora de agosto, e comungar nelas de confesso de teu confessor e um dos ditos dias e que comungar rezará sua vez o rosário de nossa senhora e aprenderá a doutrina que não sabe que não o credo sabe se dizer e pague as custas⁴¹.

Observa-se o peso do pecado considerado pela Inquisição que Violante cometeu, quando dito “superstições indignas de aqui se nomear”, “atos torpes e desonestos”, “torpezas e luxurias com muitas e diversas pessoas” e “amor desonesto”. Estas práticas foram demonizadas assim como a praticante. Quando Violante nega ter dito tais palavras, nos leva a pensar o quão tenebroso deve ter sido o interrogatório. Ela deve ter sentido medo de assumir e em seguida visto que não tinha saída, assumiu. Outro fator que consideramos importante ressaltar é que a Violante, para pagar seus pecados, foi condenada a degredo por quatro anos não sendo levada em consideração que ela estava grávida e tinha filhos pequenos.

O que seria esse “amor desonesto” praticado por Violante aos olhos da Inquisição? É possível inferir que a esse termo era dado qualquer ato sexual livre para fins que não fossem para procriação, ainda mais sendo entre duas pessoas que não eram casadas. É importante lembrar que Violante ficou viúva cedo e isso deve ter dado margem para suas buscas sexuais e amorosas com outros homens.

Encarcerada em janeiro de 1593 em seguida foi condenada ao degredo para fora da capitania (ilha de Itaparica) por quatro anos, Violante passa necessidade e implora para reconsiderarem a pena de degredo, pois estava enferma e com uma criança de colo, fruto de seu relacionamento com o cônego Bartolomeu. Havia oito meses ela estando fora na ilha de Itaparica, o Visitador aceitou seu pedido e foi cancelado o degredo.⁴²

⁴¹Ibidem. fl. 30-32.

⁴²ANTT, IL, Processo 12.925, fl. 45.

Assim como a Violante outras mulheres também foram perseguidas pelo terror da Inquisição perante suas práticas de magia. A Paula de Siqueira foi outra vítima da inspeção. Em 20 de agosto de 1591 (No tempo da graça) Paula Siqueira, cristã velha, confessou ter aprendido com Isabel Rodrigues “*a boca torta d’alcunha*”, conhecida por feiticeira diabólica, as palavras da consagração para fazer com que seu marido amansasse e a amasse. Um clérigo chamado Gaspar Franco também a ensinou e as escreveu em um papel, mas Paula afirma não se lembrar se surtiu efeito⁴³.

Paula Siqueira também afirmou que soubera através de Isabel Rodrigues umas palavras das quais não mais se lembrava “as quais nomeavam as estrelas e os diabos e outras palavras supersticiosas e ruins”, usadas muitas vezes por ela para que o marido lhe quisesse bem e fosse manso. Afirmou também que uma mulher de nome Beatriz de Sampaio lhe ensinou, também para o mesmo fim, umas palavras que deveria dizer enquanto andava em formato de cruz de um canto a outro da casa.

Isabel Rodrigues também lhe deu uma carta de tocar “dizendo-lhe que tinha tanta virtude que em quantas coisas tocasse se iriam após ela”⁴⁴, mas Paula Siqueira afirmou nunca a ter usado, apenas dado a uma mulher de nome Mécia Dias a quem também disse para procurar três padres que lhe dissessem três evangelhos e assim Mécia fez. As cartas de tocar tinham escritos, cujo algumas delas afirmavam serem orações e tinha também alguns símbolos, que a priori não conseguimos identificar.

Um fato interessante a ser pensado é que essas cartas foram escritas por algum letrado e quem as tinha poderia saber ler ou pelo menos compreender, mesmo que não soubesse escrever. Isso nos faz refletir sobre a possibilidade dessas “feiticeiras” terem alguma instrução de leitura, mesmo que mínima.

Paula foi punida pela Inquisição por também ler o livro de Diana de Jorge Montemayor. Ela foi denunciada pelo padre Baltazar de Miranda de ler livros proibidos e contra a fé e unidade cristã católica. O livro de Diana é uma publicação do Montemayor, publicado pela primeira vez em 1559 sob o título de “*Los siete libros*

⁴³ Confissão de Paula Siqueira, no tempo da graça, em 20 agosto de 1591. (VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a, p.109). O tempo da Graça era um período oferecido pelo Inquisidor, para que as pessoas fossem confessar seus pecados por espontânea vontade, sob a afirmação que nesse tempo a pessoa seria perdoada ou fosse punido levemente.

⁴⁴ Ibidem. p. 110.

de Diana”, que contem temas amorosos onde conta a história de três personagens que são Diana, Sireno e Silvano. Diana e Sireno se amavam e Silvano amava a Diana sem ser correspondido. Sireno precisou sair do reino a trabalho e Diana acaba casando-se com Hélio. Após o retorno de Sireno, aconteceram vários episódios de amor e desvio a regras morais do casamento, paixões entre mulheres, sortilégios, além de que o Sireno procurou uma Feiticeira para lhe curar o amor por Diana. Esses desvios com certeza foram motivos para a censura efetuada pela Inquisição.

A censura de livros foi retomada com grande atenção pela igreja a partir da Contra Reforma, tendo sido focados nos livros heréticos com intuito de controlar os fiéis, pois a livre leitura poderia desencadear novos pensamentos, reflexões e discussões que levassem seus fiéis ao afastamento da igreja. As leituras passaram a ser monitoradas e, vários livros, proibidos. A questão da censura foi muito forte e presente em Portugal.⁴⁵ Foram criados diversos impedimentos, como catálogos de livros proibidos, para o livre desenvolvimento intelectual e a censura literária estava para toda a Europa. A própria Bíblia só poderia ser lida em latim pelos representantes da igreja, para que fossem feitas as interpretações convenientes.

Mesmo frente a todas essas proibições, havia leitores e trocas de livros proibidos. Deparamo-nos com alguns leitores nas confissões e denúncias da I Visitação e isso descortinou um número razoável de entendedores de latim e outras línguas. O livro de Diana foi o mais citado nesses documentos. Seus leitores foram: Bartolomeu Fragoso ⁴⁶, Bento Teixeira ⁴⁷, Domingos Pimentel ⁴⁸, Nuno Fernandes ⁴⁹, Mathias de Aguiar ⁵⁰ e Paula Siqueira.

Paula veio de Portugal para a Bahia juntamente com Antonio de Faria seu esposo, que veio a trabalho. Mas parece-nos que seu casamento não foi bem sucedido e por conta disso Paula buscava solução no campo da magia. Muitas vezes a magia era buscada para solucionar os problemas do cotidiano e essas

⁴⁵ RODRIGUES, Graça Almeida. *Breve história da censura literária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980, p. 24

⁴⁶ Confissão a 28 de Agosto de 1591.

⁴⁷ Denúncia de Gaspar Rodrigues em 22 de fevereiro de 1594. (Id. Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias de Pernambuco. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1929, p. 170.)

⁴⁸ Confissão a 18 de setembro de 1592.

⁴⁹ Denúncia de Gaspar Rodrigues em 22 de fevereiro de 1594. (Id. Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias de Pernambuco. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1929, p. 170.)

⁵⁰ Denúncia de Gaspar Manuel em 25 de agosto de 1591.

tentativas de saída para os problemas são um forte indício de que os casamentos não eram tão afetivos.

Amansar o marido e fazer-lhe querer bem era uma das fortes motivações para as práticas consideradas feitiçaria. Assim como palavras eram usadas, alguns materiais também faziam parte dessas práticas, tais como a pedra d'ara, usada por Maria Vilela, mulher natural da cidade do Porto, que segundo Paula Siqueira, recorreu ao Diabo prometendo ir buscar na igreja um pedaço de pedra d'ara⁵¹ para moer em pó e colocar no vinho e dar de beber ao seu marido, dizendo “sem esta se não pode celebrar assim”⁵².

Maria Vilela também apresenta para a Paula o apego aos diabos, uma vez que Deus não melhorava seu marido, através do uso dessa Pedra D'ara⁵³, que é uma pedra/mármore que fica sobre a bancada da igreja, usada em rituais como a consagração da hóstia.

As práticas mágicas usadas por Paula giravam em torno da relação que ela tinha com o marido e na busca de um casamento melhor e com afeição ela usou das palavras da consagração “*Hoc est enim corpus meum*” que significa “este é meu corpo”. Essa prática foi usada pela primeira vez quando ela ainda estava em Portugal com intuito de amansar o marido.⁵⁴ O fato de essa prática ter sido usada antes da vinda dela para o Brasil é um forte indício de que essa atitude não surgiu na Terra de Santa Cruz e, que ela já estava insatisfeita com sua vida amorosa, antes mesmo de chegar às terras brasileiras.

Após muitas tentativas de amansar e conquistar seu marido e sem sucesso, Paula acaba cometendo outro “crime”, o de sodomia feminina, envolvendo-se com uma mulher de nome Felipa de Souza. Esta foi punida gravemente pela Inquisição por cometer diversos “crimes” de sodomia com várias mulheres, sendo açoitada em público e degredada perpetuamente para fora da capitania da Bahia.

A destruição de amores ou morte de maridos também era um forte motivo para a realização de práticas de feitiçaria. Maria Gonçalves Cajada era famosa e muito procurada por outras mulheres para esse tipo de feitiço, como vimos no item anterior deste capítulo. Catarina Fróes, meio cristã-nova, procurou Maria Gonçalves

⁵¹ Pedra sagrada do altar das igrejas.

⁵² VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a, p. 112.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

Cajada pedindo a morte de seu genro Gaspar Martins, pois ele não dava boa vida a sua filha Isabel da Fonseca e isto entendendo que os feitiços eram arte do Diabo. Pediu também para seu outro genro Antônio Dias, para que ele desse boa vida a sua esposa Catarina de Souza.

Segundo Daniela Calainho a prática de feitiçaria era ambígua. Ao mesmo tempo em que tinha seu lado positivo com curas e nascimento de amores, também era capaz de malefícios como doenças, mortes, desencontros e desastres. Isso proporcionava clientes desejosos de seus resultados, mas também se temia e perseguiam os causadores dessas desventuras e desgraças.⁵⁵ Forte indício de que essa sociedade girava em torno de uma dualidade entre “bem” e “mal”.

Além dessa mentalidade dual e de diversas tentativas de sanar os problemas do cotidiano, este cenário se encontrava em uma cidade ainda em desenvolvimento, recém-fundada e ainda em expansão. A fundação da cidade de Salvador data de 1549, segundo Mott, apenas trezes anos após a fundação do Tribunal da Santa Inquisição em Portugal (1536).⁵⁶ A cidade de Salvador no final do período quinhentista tinha apenas duas praças: A Praça da casa dos governantes e a Praça do Terreiro de Jesus e mais três ruas que fazia caminho para a Igreja da Sé e o Mosteiro de São Bento. No Recôncavo da Bahia no finalzinho de mil e quinhentos era dividido em áreas como a do Passé, Matoim e São Francisco do Conde. Lugar relativamente pequeno, o que nos deixa transparecer um fácil contato entre a vizinhança.

Segundo Vainfas, não havia muita liberdade para práticas íntimas nas casas desse período. Nesse momento as casas eram muito próximas e feitas de barro cobertas por palhas, o que deixava “frestas” e aberturas para se ver tudo que se passava fora das residências. Isso alimentava a curiosidade alheia, tudo poderia ser visto e sabido pela vizinhança.⁵⁷

A bisbilhotice e os comentários eram uma constante. Com uma vida aberta aos curiosos, ficava difícil evitar burburinhos. Os segredos eram facilmente descobertos, as práticas desvendadas, objetos usados e práticas cotidianas estavam a mostra, como o jeito de varrer a casa, o que se comia, como eram

⁵⁵ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandigas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p 79.

⁵⁶ MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 11.

⁵⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

cozidos os alimentos, os livros proibidos que Paula de Souza lia, por exemplo, foram alvos de denúncias.

Dentro da vida cotidiana havia muitas práticas que se afastavam do que a igreja pregava e a presença da Inquisição inflamava esses conflitos. Muitas crenças circulavam nesse espaço muitas vezes de forma sincrética, e claro isso não era de todo conforto para a religião católica, era preciso combatê-las. Essa difusão, segundo Ronaldo Vainfas, estava principalmente nas mãos das mulheres e estas difundiam suas práticas mágicas envolvendo aspectos amorosos e eróticos como uma afirmação de um universo mágico feminino que envolviam as vivências de tais mulheres e isso contribuía para compor um cenário mágico feminino na Bahia quinhentista.

No próximo capítulo estudaremos a famosa “feiticeira diabólica” Maria Gonçalves Cajada que se encontrava nesse cenário conturbado baiano e exercia forte influência na cena mágica. Relacionava-se com amigas e vizinhas e a elas ensinava muitas práticas e também atendia a encomendas mágicas. Para tal, nos debruçamos sobre sua história, suas práticas e sua imagem social construída a partir dos moldes imaginários da igreja católica, assim solidificando a demonização da sua pessoa.

2 O CASO DE MARIA GONÇALVES CAJADA

*“Magia é a ciência e a arte de provocar mudanças
de acordo com a vontade”
(Aleister Crowley)*

Através do processo inquisitorial, de número 10748 arquivado na Torre do Tombo e disponível no site da instituição, foi possível debruçar-nos sobre o universo altamente fecundo de práticas mágico-religiosas - de busca pelo contato com o além - realizadas pela Maria Gonçalves Cajada e que dispõe de muitos indícios para novas interpretações desta condição religiosa e feminina na Bahia do século XVI. O objetivo deste capítulo é analisar a história da “Feiticeira diabólica” Maria Gonçalves Cajada, suas práticas ritualísticas e sua representação demonizada.

2.1 ARDE LHE O RABO, UMA MULHER FEITICEIRA

Perante o ritmo estonteante e trepidante do cenário marcado por tantas práticas de desvio, perseguições e castigos na Bahia quinhentista, afirmava Maria Gonçalves Cajada para Isabel: “se o bispo tinha mitra que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito também ela pregava de cadeira...”⁵⁸, e ainda afirmou que fazia boas audiências, que quem tocasse nela teria virtudes e que nem em Pernambuco e nem na Bahia a prenderam⁵⁹. Disse também a Catherina que havia perdido uns papéis com uns pós para uma magia amorosa e se alguém achasse e levasse ao bispo, ela teria nojo, que ela era como um gato que sempre caía em pé⁶⁰ e que ela usava metidos nos cabelos ossos de enforcados para que a justiça nunca se metesse com ela.⁶¹

Essa era a Maria Gonçalves Cajada, possivelmente a única mulher que foi processada por feitiçaria pela inquisição na primeira visitação a Bahia. Maria era conhecida como “Arde-lhe-o-rabo”. Natural de Estremoz. Degredada de onde morava, de Aveiro/Portugal para Pernambuco e em seguida degredada para a Bahia acusada de cometer crimes de Feitiçaria. Ela era cristã-velha, famosa e muito procurada por outras mulheres para execu o de práticas mágicas consideradas feitiçaria. Possuía “de arte com o diabo”, e cobrava pelos seus serviços. Maria

⁵⁸ ANTT, Inquisi o de Lisboa, processo 10748, fl, 05.

⁵⁹ Idem

⁶⁰ ANTT, Inquisi o de Lisboa, processo 10748, fl, 09.

⁶¹ Ibidem, fl.18

Gonçalves era filha de Pedro Gonçalves Cajado, “mestre e piloto”, e de Margarida Pires (ambos falecidos).

Maria morava em Aveiro, Portugal e era casada com Gaspar Pinto, homem do mar. Foi degredada de Portugal - por seis anos - para Pernambuco por ter colocado “fogo em duas casas e por atirar com uma emfusa⁶² ao juiz da terra”, segundo Caterina Fernandes. Em Pernambuco foi punida por ordem do vigário na frente da matriz, por práticas de feitiçaria. E ordenada teve que ficar de “carocha”⁶³ sendo degredada para Bahia como final da penitência, segundo Isabel Monteiro. E ambas vindo numa galé de Pernambuco para a Bahia por volta de 1578/79, Isabel presenciou um encantamento que Maria Cajada realizou para o mestre da galé⁶⁴ permitir que ela se agasalhasse em sua câmara e seu desejo foi alcançado, sendo que o mestre havia renegado o seu pedido anteriormente, pois o capitão não achou boa ideia porque Maria era casada e tinha fama de feiticeira. Segundo Isabel, Maria falou umas “palavras de rosto” (não descritas na denúncia) ao capitão de tal maneira que após isso ele chegou a dizer que ela era mulher honrada muito mais do que a própria Isabel.⁶⁵

Maria tinha fama de “feiticeira diabólica” e, segundo as denúncias, ela praticava diversos feitiços sob encomenda em troca de dinheiro e alguns alimentos. Manipulava objetos (botões, pedaços de pano), ingredientes (galinhas, ratos, azeite), palavras (da consagração da missa, palavras de rosto entre outras), e símbolos (pentagramas, símbolo de Salomão).

Segundo a documentação, à meia noite Maria estando nua da cintura para cima e com os cabelos soltos, praticava rituais em seu quintal com a porta aberta para o mar e enterrava e desenterrava botijas e estando em sua devoção ela falava e chamava os Diabos estando com eles em muitos perigos⁶⁶. Ia toda descabelada em direção a lua e falava com almas do outro mundo.⁶⁷ Ela dormia com os Diabos e eles arrancavam dela um pedaço da chaga que tinha no pé todo inchado se ela não os desse muitas ocupações durante as devoções.⁶⁸

⁶²Emfusa: vaso que transporta água. A nomenclatura foi reproduzida da mesma forma como descrita no processo.

⁶³ Espécie de mitra usada pelos condenados da Inquisição.

⁶⁴ Tipo de navio movido a remos.

⁶⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo 10748, fl. 4.

⁶⁶ Ibidem, fl. 08. Denúncia de Catherina Fernandes.

⁶⁷ ANTT, IL, Processo 10748, fl. 48

⁶⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10748, fl. 24

Essas devoções geralmente eram realizadas em meio à natureza. Maria costumava mergulhar no mar para dele tirar coisas para a realização de seus feitiços.⁶⁹ Assim como, em meio ao campo ela traçava o símbolo de Salomão e se posicionava dentro dele com azeite na boca para falar com os demônios.⁷⁰ Dessas devoções noturnas geralmente por volta da meia noite ou das oito/nove horas da noite Maria voltava toda descabelada e moída dos Diabos.

Esses rituais faziam da Maria Gonçalves uma mulher famosa, pública e poderosa. Segundo a documentação, pelo poder do Diabo e por dinheiro e/ou alimentos ela realizava muitas práticas mágicas encomendadas a ela. Pelo poder do Diabo e por dois cruzados ela conseguiu arribar um navio que ia da Bahia para Portugal.⁷¹ Possuía uma mesinha mágica que quem tocasse nela junto a ela fazia tudo o quanto ela queria.⁷² Usava em alguns rituais uma trepeça com os pés para cima, um candeeiro de cera e um caldeirão.⁷³ Vendia cartas de tocar por cinco tostões para magia amorosa. Essas cartas deveriam ser entregue a quem a pessoa desejasse e ao tocar a carta a pessoa passava a querer bem.⁷⁴

Seus poderes eram recorridos também para a morte ou sumiço de alguém. Caterina Fernandes encomendou feitiços para a morte do seu genro, pois ele não dava boa vida a sua filha. Pediu-lhe que fizesse Gaspar Miranda morrer ou que não retornasse da guerra de Sergipe. Pediu-lhe também que fizesse feitiços para o seu outro genro Antonio Dias. E para que tais feitiços fossem realizados deu-lhe dinheiro, um botão e retalho da capa de seus genros e Maria torrou uns pós e recomendou que Caterina jogasse por baixo dos pés do genro ou no chão por onde ele passasse para que ele fizesse tudo que ela queria.⁷⁵

Afamada de “feiticeira diabólica”, fazia mais ou menos uns 10 a 12 anos que Maria Gonçalves andava pelas terras da Bahia aparentemente sem residência fixa, se hospedando em casas de conhecidos. Passou um tempo na casa de Isabel Antunes, e se hospedou também na casa de João Nogueira, na Ilha de Itaparica.

Com ajuda do Diabo e a realização de ritos e feitiços, Maria, conhecida por “arde lhe o rabo”, por onde andou realizou diversas práticas mágicas geralmente

⁶⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10748, fl. 25

⁷⁰ Ibidem, fl. 28

⁷¹ Idem

⁷² Ibidem, fl. 17.

⁷³ Ibidem, fl. 29.

⁷⁴ Ibidem, fl. 30.

⁷⁵ Ibidem, fl. 33 e 34.

para sanar problemas da população. Esse contato poderoso com o sobrenatural trouxe para ela uma grande imagem de poder e magia fazendo dela uma pessoa famosa e muito procurada, mas também temida e perseguida.

Essa foi a história de Maria Gonçalves Cajada contada por seis mulheres na mesa inquisitorial através de cinco denúncias e uma confissão. Entre essas mulheres estavam vizinhas, amigas, inimigas, clientes e cúmplice de suas práticas. Essas denúncias registradas na mesa inquisitorial resultaram num processo inquisitorial que nos permitiu trazer essa história à tona.

Em busca de entender o poscênio das denúncias é necessário tentar analisar as relações que essas denunciantes tinham com Maria Gonçalves. Isabel havia hospedado Maria em sua casa e conversava com suas vizinhas Domingas Fernandes e sua filha Margarida Fernandes sobre o poder de Maria e suas zombarias envolvendo o bispo e a igreja. Isabel afirmou na mesa inquisitorial que após descobrir que Maria era “feiticeira diabólica” ela tornou-se sua inimiga. Através do convívio entre Isabel e Maria e, a partir de suas conversas, ela resolveu denunciá-la afirmando ter necessidade de apresentar diante das autoridades. Provavelmente, Isabel Antônia poderia ter sentido medo de ser acusada como cúmplice, uma vez que, Maria se hospedava em sua residência e ela sabia de suas práticas.

Domingas andava com Maria para pedir esmolas e contava para Isabel sobre suas conversas e andanças. Domingas havia encomendado feitiços a Maria, mas reclamava que já havia feito o pagamento e Maria não adiantava o serviço mágico.

Tareja Rodrigues denunciou Maria Gonçalves e relatou que teria ficado com uma mesinha, provavelmente para o mesmo fim que Maria usava: manipulação mágica. Diante do relato de Tareja, podemos inferir que ela também executava operações mágicas que, talvez, aprendeu com Maria. Ela seria, nesse caso, cúmplice e, além disso, praticante.

Violante Carneiro denunciara Maria afirmando sua imagem de “feiticeira diabólica, vagabunda e ruim”, porém foi com ela que Violante aprendeu as palavras da sacra para efetuar suas operações mágicas em busca de paixão e amor. Ou seja, Violante era mais uma usuária de magia que, foi inclusive, acusada pela inquisição, como vimos no capítulo anterior.

Catarina Fernandes em sua confissão relatou que, influenciada pela fama pública de “feiticeira diabólica”, procurou Maria Gonçalves para que promovesse feitiços contra seus genros. Para tal, ela deu dinheiro a Maria. Não foi apenas uma vez que ela tratou com Maria para contratar seus serviços. Isso atesta que ela foi cliente de Maria. Mas Catarina também estava insatisfeita com a demora do serviço e chegou a solicitar a devolução do dinheiro, mas Maria não lhe devolveu e afirmou que se arriscava muito quando tratava com os Diabos.

Portanto, existem motivos para inferir que os sentimentos que levaram essas mulheres a denunciarem Maria eram de medo, receio, arrependimento, raiva e para demonstrar serviço perante o Tribunal. Nota-se que todas tiveram algum contato com essas práticas, ou que pelo menos sabiam da existência delas. Portanto, é possível inferir que seus motivos estavam além de uma visão demonizada dessas práticas. Talvez as denunciantes moviam-se também por motivo de medo de serem denunciadas e acusadas.

Essas mulheres denunciantes ajudaram ainda mais a delinear a imagem de Maria Gonçalves, desenhada de forma negativa. A representação que construíam de Maria dialogava com o imaginário cristão do período, de que tudo que se distanciasse das regras católicas eram demasiadamente associadas ao demônio. Segundo essas mulheres, Maria afirmava que era feiticeira diabólica e que tratava com diabos. Essa afirmação pode ter sido feita pela Maria para impressionar essas mulheres, como também podem ter sido inventadas para solidificar ainda mais uma malevolência em torno da Maria. Existe também a possibilidade da própria Maria acreditar nesse arquétipo maligno sobre si. Diante do Tribunal Maria apresentou de si que ela mentia e enganava as pessoas para ganhar dinheiro e ter o que comer, ou seja, ela retira de si a representação negativa que talvez ela mesma tenha ajudado a solidificar, provavelmente como forma de se prevenir dos castigos inquisitorial.

Mas não foram todas as denunciantes que acusavam Maria como “feiticeira diabólica”. Convidada a mesa inquisitorial para denunciar Maria Gonçalves, Catarina Quaresma afirmou que não sabia o motivo do chamado e que nunca a viu fazer nada de mal. Disse que conhecia a fama pública de Maria por Salvador e pelo recôncavo, mas que ela não acreditava que havia pacto com o Diabo e assim sendo, ela não poderia ser uma feiticeira diabólica. Afirmou também que lembra que há um

ano, a sua mãe Guiomar Lopes e sua avó Beatriz Lopes também hospedaram Maria em sua casa.⁷⁶

A partir do relato de Catarina Quaresma, podemos indagar sobre os motivos pelo quais Catarina não demonizou Maria Gonçalves. É importante levar em consideração que somente as mulheres denunciantes por espontânea vontade foram quem traçaram esse perfil demonizado sobre ela. Deveriam existir diversas relações de amizades e clientelas de Maria Gonçalves e, estas, podem ser confundidas com os relatos negativos das denunciantes, que é o que aflorou através da documentação.

Catarina Quaresma foi um exemplo de que nem todas enxergavam a Maria com tanta negatividade. Infelizmente o caso dela é o único que temos conhecimento através da documentação estudada. Mas acreditamos que esse “único” caso não deva anular a existência de outros contatos cordiais e de confiança com Maria Gonçalves, afinal de contas, era a ela que muitas mulheres recorriam em momentos de desespero.

Maria foi denunciada por praticar feitiçarias diabólicas, por ter pacto com o Diabo e por praticar blasfêmias contra a igreja e o bispo. Essas denúncias vieram à tona na I Visitação do Santo Ofício à cidade da Bahia, exatamente no período da graça ⁷⁷ que foi divulgado pelo Inquisidor Heitor Furtado de Mendonça para que as pessoas pudessem confessar-se e denunciar os “pecados” cometidos contra a fé católica. Estariam isentos das penitências mais severas aqueles que aproveitassem esse período. Será esse um forte indício que justifica as denúncias sobre Maria? Podemos sugerir que essas mulheres aproveitaram o período da graça para expor seu contato com a magia tirando de si o foco e, apontando para Maria como a grande feiticeira demoníaca.

Um ano depois das denúncias sobre a Maria Gonçalves, em 1592 o senhor visitador mandou trazê-la diante de si na mesa inquisitorial. A partir desse momento a “feiticeira diabólica” passou a ser ré, presa, questionada, perseguida, vigiada e, por fim, castigada e degredada.

Foi ordenada que permanecesse na cidade e que não saísse dela sem a permissão do Visitador até a finalização do seu processo. Estando doente e no

⁷⁶ Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Denúncias da Bahia, 1591-1593. São Paulo: Paulo Prado, 1925, p 288.

⁷⁷ Ver capítulo 01.

hospital ela não teria perigo de fuga e lhe foi imposto que continuasse na mesa inquisitorial os dias que fossem necessários.

Sendo admoestada com muita “caridade” da parte de deus, Maria derramou-se em lágrimas e assumiu ser verdade que por toda a Bahia ela usava de muitas mentiras e enganos para ganhar dinheiro e alimentos. Assumiu que dava uns pós de fígados de galinha torrados e outras coisas que não eram feitiços e nem eram maus, mas que ela afirmava serem feitiços e obra do Diabo. Afirmou também que ela dizia falar com os demônios e que tratava com eles, porém era tudo dito com falsidade para enganar as pessoas.⁷⁸

Na mesa inquisitorial, Maria assumiu entregar “feitiços” para casar, matar o marido, ganhar jogos e coisas que pretendessem.⁷⁹ Afirmou também que seus feitos não eram danosos e nunca fizeram mal a ninguém, pois não surtiavam efeitos. Que no interior do seu coração e de seu entendimento essas coisas não eram erradas e ela confiava na Santa Fé e nunca falou com os Diabos. E muito arrependida ela pedia perdão por essas culpas e enganos.

De suas práticas disse que o Solimão era para fazer perfumes para vender para as mulheres e que às vezes ela encontrava rato ou sapo morto e os torrava para fazer os pós para enganar as pessoas. Afirmou também que os ossos de enforcados eram dentes de cavalos marinhos que ela usava para curar doenças, mas enganava as pessoas afirmando serem de enforcados.⁸⁰

Diante da pressão inquisitorial, Maria falou que não se lembrava de ter zombado do bispo e da igreja e quando zombava era para convencer as pessoas de seu poder.⁸¹ Mas que ela acreditava na Santa fé e fazia cinco anos que não se confessava, não soube rezar todos os credos, pai nosso e ave Maria, por isso foi ordenada que aprendesse a doutrina cristã.

Fortes indícios de que Maria estava tentando se defender dos castigos da Inquisição aparece em seu testemunho. A priori, encontramos uma contradição, ela afirma que não se lembrava de zombar do bispo. Em seguida afirma que quando o faz é para demonstrar poder para as pessoas.

Se havia cinco anos que Maria não se confessava e não lembrava mais o credo, o pai nosso e a Ave Maria, é possível inferir que ela não frequentava a igreja

⁷⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10748, fl. 40 e 41.

⁷⁹ ANTT, IL, processo 10748, fl. 41.

⁸⁰ Ibidem, fl. 46.

⁸¹ Ibidem, fl. 43.

constantemente, ou até havia abandonado. Já que falar em ruptura parece abrupto demais, então falaremos em distanciamentos. Uma cristã-velha, portuguesa, que não sabia mais as rezas cristãs, que zombava do bispo lhes tirando seu poder, que fazia cinco anos que não ia a igreja se confessar e, ainda, era praticante de artes mágicas, leva-nos a crer que houve, no mínimo, um afastamento da igreja, ou seja, apostasia⁸².

Em 23 de janeiro de 1593, Maria foi metida no cárcere do Santo Ofício para, no dia seguinte ouvir sua sentença. Sua penitência foi ir a ato público com uma vela na mão, uma carocha infame na cabeça e uma mitra, descalça e de pé por todo o tempo da missa e da leitura de sua sentença. Foi isenta de açoites por estar doente. Teve de cumprir penitências espirituais, pagar pelas custas do processo, jejuar por cinco sextas feiras a pão e água e foi degredada para Portugal para voltar a viver com seu marido.

A perseguição durou em torno de três anos e tinha como objetivo anular as identidades culturais de prática mágicas que se afastassem da religião cristã e, por sua vez, conseguiu fazer com que Maria negasse a veracidade de suas práticas diante da pressão inquisitorial e ir a público humilhantemente como uma cristã fiel a suas doutrinas pagar penitências, ser humilhada e, ainda, servir de exemplo para aqueles que tivessem alguma identificação cultural com esse universo mágico, demonizado pela “Santa” fé e posto como “delito” e “crime” contribuindo para uma representação demonizada da magia.

2.2 A CULTURA DA MAGIA: ENTRE PRÁTICAS MÁGICAS E REPRESENTAÇÕES DIABÓLICAS: A DEMONIZAÇÃO DE “ARDE LHE O RABO”.

“Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda hoje todo o vigor sobre este sexo, é preciso portanto que a culpa subsista também. Tu és a porta do Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina.”
(Tertuliano)

As denúncias e confissões sobre a Maria Gonçalves Cajada registraram um perfil de “feiticeira diabólica, vagabunda e ruim” não somente para a sociedade, mas também para as autoridades inquisitoriais, colaborando, assim, para uma

⁸² Apostasia: abandono da fé, renúncia a uma religião.

configuração dos poderes do Diabo na colônia e dos poderes da própria Maria Gonçalves, possibilitando o uso desse estereótipo maligno até por ela mesma.

A demonização de “Arde lhe o rabo” se deu pelo perfil construído em torno dela por uma sociedade fortemente delineada sobre o que era o “bem” e o “mal” e resultado também de um imaginário religioso fortemente intrínseco na população católica e na igreja portuguesa.

Nesse período, a grande defensora das leis do mundo material e imaterial era a Igreja Católica e essa influência não foi diferente na colônia. Sua ordem pré-estabelecida deveria ser obedecida e sua influência tornava o espaço colonial refém das regras do “bom cristão”.

(...) aconselhava-se a toda gente a participar das cerimônias e devoções públicas, umas dentro, outras fora dos templos, tais como as celebrações da Semana Santa, as freqüentes procissões, benção do Santíssimo, trezenas, novenas e tríduos dedicados aos múltiplos oragos de sua freguesia, as romarias e santa missões.⁸³

Estava traçado o perfil de um “bom cristão” e aqueles que se afastassem desse perfil, naturalmente eram demonizados - tanto pela igreja quanto pela própria população que se encontrava culturalmente influenciada - passível de perseguições e de construir em torno de si uma imagem negativa socialmente. Havia a existência de um complexo universo normativo com leis religiosas e morais que deveriam ser obedecidos.

A hipótese aqui levantada é de que toda malignidade criada em torno da mulher e das práticas mágicas advinham dos discursos e esforços católicos de banir as ações de magia, os ritos pagãos e qualquer crença religiosa que não fosse cristã, pois, as aceitando a igreja iria perder o seu poder e seu rebanho de fiéis. Para evitar o enfraquecimento da religião cristã, as perseguições e os discursos de demonização passaram a ter mais afinco.

A partir do Concílio de Trento (1545-1563), a perseguição ampliou-se incluindo delitos de blasfêmias, bigamia, fornicção, sodomia, feitiçaria e todo universo de práticas que se chocavam com as diretrizes que a igreja implantava. Segundo Vainfas, a igreja buscava conter o avanço do protestantismo, e combatia saberes e práticas que extrapolassem os dogmas católicos, assim perseguindo

⁸³ MOTT, Luiz. Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 159-160.

religiosidades populares, onde se enquadram as práticas mágicas, feitiçarias, blasfêmias e qualquer atitude considerada erros de fé.⁸⁴

Esses “erros” de fé e o afastamento das doutrinas cristãs corroboravam na consolidação de uma imagem negativa. Concordamos com a afirmação e questionamento do historiador Carlo Ginzburg: “Numa sociedade atravessada por conflitos (ou seja, presumivelmente, qualquer sociedade), o que é mal para um indivíduo pode ser considerado um bem por seu inimigo; quem decide o que é o “mal”?⁸⁵

Nesse caso e nessa balança de força em que se pendia mais para o lado católico da ordem é bastante fácil saber quem decidia, de certo era a Igreja Católica. Ela passou a perseguir o que ela considerava “mal” e conseguiu fazer com que o profundo estrato místico e ritualístico das crenças mágicas e práticas de magia fossem forçados e cristalizados em práticas demoníacas. Segundo Elias e Scotson “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”⁸⁶. Assim, ocorre a estigmatização de um grupo através da circulação de discursos e consolidação de imagens negativas e de desvalorização do outro. Neste caso, os clérigos reivindicavam para si o ofício de únicos portadores e mediadores entre a realidade e o sobrenatural construindo cada vez mais um discurso corrosivo sobre as práticas pagãs e de magia e estabelecendo métodos rígidos de aniquilá-los.

A estigmatização e métodos de aniquilação das práticas de magia foram sendo construídos desde a Idade Média e se fortaleceu mais ainda a partir do século XV através do discurso auto proclamado de poder e superioridade da religião cristã sobre outras crenças religiosas. E esses discursos inflamaram o meio social enchendo-o de preconceitos e imagens que foram se consolidando ao longo do tempo.

A cultura - em nosso caso: da magia - que segundo o entendimento de Kant deveria ser um exercício de liberdade criativa, nesse contexto passa a ser um exercício criativo perseguido e demonizado, e existe aí uma “violência simbólica”

⁸⁴ VAINFAS, Ronaldo. Exclusão e estigma: moralidades e sexualidade na teia da inquisição, In: ASSIS, Ângelo Adriano F. (org). *Desvelando o poder*. História de dominação: Estado, Religião e Sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007, p16.

⁸⁵GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 27.

⁸⁶ ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os 'outsiders'*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 23.

que cumpre o papel de impor, legitimar e assegurar o poder de dominação ⁸⁷ que neste caso seria da Religião Católica que construiu universalmente a representação diabólica para tudo o que divergia de sua doutrina.

As representações, segundo Chartier, são variáveis à disposições dos grupos e que sempre são determinadas diante os interesses dos grupos que a forjam, estando o poder e a dominação sempre presentes, construindo discursos não neutros que produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade.⁸⁸

Não é nosso foco discutir essas relações de poder, mas sim demonstrar o quanto o poder da religião católica influenciou na representação diabólica de Maria Gonçalves no contexto em que ela se encontrava. Para a construção diabólica das práticas mágicas se consolidarem, muitas estratégias foram criadas nesse período na Europa e que se estendeu até a colônia⁸⁹, a exemplo dos manuais de demonologia, do discurso misógino e do discurso da própria igreja. Um dos manuais bem divulgados nesse fervor de práticas de magia foi o *Malleus Maleficarum*, considerado o maior manual inquisitorial contra as “bruxas”.

O fenômeno da magia feminina considerada como bruxaria, decorrente das falhas do próprio sexo feminino, foi apresentado pelos autores e inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger em 1484 em sua obra *Malleus Maleficarum* e suas idéias fundamentadas nas escrituras de autores cristãos como Agostinho, Tomás de Aquino e Johannes Nider, autor do *Formicarius* - outro manual inquisitório de repercussão nesse período que foi escrito pelo monge dominicano alemão trazendo um diálogo onde um teólogo responde a várias questões e faz um paralelo entre o mundo das formigas e o mundo dos homens. Neste tratado um capítulo é dedicado a examinar a magia e a feitiçaria.

O *Malleus* trouxe consigo a ideia de crenças no fenômeno de “bruxaria” ou “feitiçaria”⁹⁰ sendo heréticos aqueles que duvidassem. Esse fenômeno de práticas

⁸⁷ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 10-12.

⁸⁸ CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

⁸⁹ A influência europeia na cultura desse período foi muito forte. Tendo em vista que Maria Cajada se encontrava na Bahia, mas veio degredada de Portugal, assim como todo corpo inquisitorial e muitos outros que vieram para o Brasil nesse período.

⁹⁰ Nesse momento e para os inquisidores não havia distinção entre essas nomenclaturas. Ainda que historiadores e antropólogos se esforçassem para conceituar essas duas nomenclaturas percebemos através do *Malleus Maleficarum* que não havia essa diferenciação. Na página 231 do livro as duas nomenclaturas são usadas para se referir a mesma coisa: a mulher que pratica magia e tem ligação com o Diabo.

mágicas foi reduzido ao conceito de “bruxaria”, dotando-as de um caráter destrutivo, evasivo e, claro, demoníaco. O livro serviu também como um discurso afirmador da inferioridade feminina e sua sensibilidade ao Diabo sob a lógica da facilidade da própria natureza feminina ser fraca fisicamente e espiritualmente. Esse tom de misoginia é perceptível na questão VI do livro intitulado pelos inquisidores de “Por que principalmente as mulheres se entregam a superstições diabólicas”⁹¹.

A elaboração da imagem da “bruxa” pelo *Malleus Maleficarum* e outros tratados é resultado de um intenso processo de apregoação da ortodoxia religiosa – através de sermões, ampla produção literária – para construir uma imagem negativa da mulher praticante de magia.

O *Malleus* foi dividido em três partes que demonstram o poder do Diabo na terra através de seus agentes: as bruxas - mulheres fragilizadas e sensíveis ao poder de Satã. Na primeira parte trata do Diabo, da Bruxa e da permissão de Deus para estes agirem na terra. A segunda parte trata dos métodos malignos e como curá-los. A última parte relata como castigar as envolvidas com a Bruxaria. “Porque bruxaria é alta traição contra a majestade de Deus.”⁹²

Esse tratado apresenta três tipos de feiticeiras, sendo as que injuriam, mas não curam; as que curam através do Diabo; e as que executam as duas façanhas. Todas são ameaças sociais e armadilhas do Diabo. No caso de Maria Cajada ela se enquadrava no papel de feiticeira que executava as duas façanhas. Esse estereótipo se enquadrava na imagem perigosa e diabólica da mulher que foi apoiada e divulgada pelo cristianismo e consolidada nas estruturas sociais do imaginário, mas cujo perigo seria combatido segundo os métodos relatados no *Malleus Maleficarum*.

Para combater esses “males” Kramer e Sprenger conseguiram apoio do papa sem nenhum impedimento. O papa determinou recorrência aos juízes seculares em caso de necessidade e de penalização dos envolvidos nos atos “malévolos”.⁹³ O pronunciamento do papa se encontrava escrito numa carta constitutiva da “caça às bruxas” em muitas edições do grande livro combatador do “mal”, o *Malleus*. A obra foi apresentada às autoridades teológicas e se constituiu em guia dos inquisidores enquanto houve a perseguição às bruxas.

⁹¹ KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*– *Malleusmaleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 112.

⁹² Ibidem, p. 55.

⁹³ Ibidem, p. 43.

Nesse momento o Estado e a igreja caminhavam de mãos dadas. A igreja fomentou uma ideologia anti malévola para perseguir práticas executadas pelas mulheres e o poder civil fomentou as armas da repressão e punição. Essa divulgação em demasia foi relatada por Robert Muchembled:

Segundo um recenseamento feito com base em grandes catálogos de bibliotecas, a obra teve pelo menos 15 edições até 1520, quase todas nas cidades do Reno ou em Nuremberg, salvo duas em Paris, em 1497 e 1517, e em Lyon, em 1519. Se calcularmos a uma tiragem média de 1.000 a 1.500 exemplares por edição, isso significa que mais de 20.000 exemplares do livro puderam circular antes da Reforma, alguns milhares dos quais na França, o resto no Santo Império. O tratado passou abruptamente de moda entre 1520 e 1574, depois experimentou uma segunda vida, com 19 outras edições conhecidas, das quais três em Veneza, de 1574 a 1579, e dez em Lyon, entre 1584 e 1699.⁹⁴

Dentro da obra referida, os castigos “divinos” para esses “crimes” de “feitiçaria” incluem a humilhação pelo castigo⁹⁵, sendo perceptível no castigo de Maria Gonçalves a humilhação em público de permanecer na missa de pé com a vela na mão enquanto ouvia sua sentença, que além de ter custos resultou num degredo para Portugal.

Tratando-se dos crimes que ofendem a igreja e ao criador, se não tiver erro contra a fé, as acusadas devem ser denominadas como feiticeiras e não como hereges. Mas no caso das acusadas terem reverência ao Diabo então são consideradas hereges. Nessa questão Maria se encaixa como feiticeira e herege, pois praticou ofensas a pessoas do clero –como o bispo – e fazia reverência e devoções ao Diabo. Segundo o Malleus, caso a “bruxa” confessasse que queria ter a fé cristã novamente, ela deveria ser acolhida em penitência, do contrário seria levada a julgamento pelo tribunal civil. Maria Gonçalves renegou a todos os “males” feitos e afirmou ter fé, sendo assim acolhida em penitência como vimos anteriormente. Será que Maria Gonçalves teria sido levada a julgamento civil se assumisse verossimilhança das suas práticas?

Voltando a obra, este tratado - repressivo e demonizador das práticas mágicas femininas – teve caráter muito importante entre os eclesiásticos tanto que o próprio tradutor do livro do latim para o inglês, o Reverendo Montague Sommers, escreveu no prefácio de 1946 seu caráter eterno. Ele escreveu o seguinte: “Aqui estão casos que ocorrem nas cortes de hoje, apresentados com a maior clareza,

⁹⁴MUCHEMBLED, R.L. *L'autrecôté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles*. Paris, 1985 p. 61.

⁹⁵KRAMER, H; SPRENGER, J. op cit, p. 178.

argüidos com lógica exemplar e julgados com imparcialidade escrupulosa. O *Malleus Maleficarum* é um livro escrito sob a influência da eternidade”

Nesse período, diversos manuais haviam sido escritos com o propósito de configurar a imagem maléfica da mulher. A exemplo disso temos, o *De planctu ecclesiae*, redigido pelo franciscano Álvaro Pelayo no século XIV e reeditado diversas vezes com intuito de combater a imagem feminina. Esse escrito foi bastante usado pelos sacerdotes e dirigido aos fiéis. De acordo com Pelayo, Eva foi a responsável pela perda do paraíso e sua maldade seria herdada por todas as mulheres consideradas por ele como “arma do diabo”, pecadora e infiéis, capazes de manipular porções mágicas, lançar mau-olhados, cometer adultérios e seduzir o homem para a luxúria.

Segundo Robert Michembled, variados tratados a respeito da feitiçaria se fizeram presentes durante o século XVI “para afirmar a necessidade de extermínio da seita demoníaca”⁹⁶. Para o autor, o Diabo estava presente na humanidade neste período e tinha nas artes da feitiçaria seu maior vínculo para expandir seus poderes malignos. “Muitos teólogos afirmaram que a presença da feitiçaria contribuía para a presença do Diabo no mundo”.⁹⁷

Sobre esse tema, Delumeau nos mostrou cerca de treze tratados que foram escritos entre 1320 e 1420, e vinte e oito entre 1435 e 1486.⁹⁸ Incluindo o *Formicarius* (já citado nos precedentes), escrito por volta de 1435 pelo Johannes Nider, que foi a primeira obra a trazer a questão das mulheres como feiticeiras. Podemos citar também o *Directorium Inquisitorum* escrito em 1376 por Nicolau Eymerich - um inquisidor geral – que era um manual para ajudar no trabalho dos inquisidores na identificação e condenação de crimes de “bruxaria” na Europa. Em 1484 o papa Inocêncio VIII publicou a bula *Summis Desiderantes Affectibus* que incitava uma maior repressão contra a feitiçaria e dois anos após veio o tão famoso e radical *Malleus Maleficarum*. Outros tratados influentes surgiram em seguida como o *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis* escritos em 1524 por Paulus Grillandus um juiz papal de Roma. Igualmente, em 1595, um juiz de nome Lorraine publicou um tratado chamado *Demonolatreiae* que descrevia um beijo obsceno e reuniões de necrofagia

⁹⁶MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII-XX*. São Paulo: Bomtexto, 2001, p 79.

⁹⁷MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003, p 11-12.

⁹⁸DELUMEAU, Jean. *A História do Medo no Ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 353.

em um sabá. Esses tratados tiveram uma repercussão grande por toda a Europa levando suas ideias ao século XVI e adiante. Segundo Delumeau, entre os anos 1560 e 1630 houve uma “loucura persecutória” a “bruxas” na Europa Ocidental.

Alguns médicos também ajudaram a remodelar a imagem negativa da mulher. Delumeau citou o médico Jean Wier, que em sua literatura, chegou a falar da mulher como um ser “melancólico, frágil, imbecil e doente”. O historiador fez menção também a François Rabelais (1494 – 1555) que designou a mulher como um ser submisso ao homem. Para os médicos da Renascença, a mulher era um macho imperfeito, mutilado e incompleto⁹⁹.

Os juristas, apoiados nas teorias dos médicos e teólogos, excluíram a mulher afirmando que elas não poderiam assinar contrato nem fazer doações sem a permissão de seus próximos. Havia a proibição de fazer testamento sem o acordo do marido, ou seja, percebemos aí uma exclusão da mulher no espaço jurídico também¹⁰⁰.

Os discursos da literatura, da medicina, da teologia, da iconografia, dos juristas, dos sermões da Igreja, da Bíblia, entre outros, fundados numa misoginia ancestral e num antifeminismo, como denominou Delumeau, fortificada também no Gênesis e no *Malleus Maleficarum*, contribuíram para criar em torno da mulher, principalmente aquelas que praticavam magia, uma imagem demonizada.

O próprio conceito de feminino já traz em sua etimologia a herança da malevolência agregada às mulheres. Segundo Delumeau, a palavra *Femina*, significa *Fé minus*, ou seja, menos fé, já demonstrando a fraqueza da mulher e o distanciamento da fé e sua ameaça aos homens da Igreja¹⁰¹.

Essas ideias de malignidade feminina e de suas práticas de magia desembocaram na consolidação de representações demonizadas. A literatura e os tratados de demonologia têm papel importante nessa construção. Segundo Carlo Ginzburg - quando tratou sobre a questão dos Juízes de Aberdeen considerarem os relatos puramente bruxaria e coisas do diabo - a explicação está calcada na circulação europeia de tratados de demonologia.¹⁰²

A propagação desses tratados sobre a feitiçaria impulsionou as perseguições, principalmente com os éditos da fé postos nas portas das igrejas e

⁹⁹Ibidem. p. 332-333.

¹⁰⁰ Ibidem. p. 334.

¹⁰¹ Ibidem, p. 327.

¹⁰² GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 118.

lidos durante a missa. Ao invés de reprimir as práticas, ajudaram a espalhar as crenças da malignidade das práticas mágicas. Acreditamos que foi assim que diversas mulheres foram impulsionadas a denunciarem a Maria Gonçalves.

Todo esse apanhado de representações demonizadas da imagem das mulheres - principalmente praticantes de magia - circularam por toda a Europa, então não seria estranho que essas representações chegassem ao Brasil, sendo que a população mais influente na colônia veio de terras europeias. Segundo Sandra Pesavento a história do passado só chega até nós através das representações.

Não cremos absolutamente que o inquisidor Heitor Furtado de Mendonça tenha seguido as regras exatas do *Malleus Maleficarum*, mas que esse tratado, juntamente com os outros esforços do cristianismo em configurar um arquétipo ¹⁰³ maligno da mulher, tenha influenciado na representação diabólica de Maria Gonçalves, tanto em Portugal quanto na colônia. Segundo Ginzburg esses arquétipos tem uma transmissão hereditária cultural.

Na cultura religiosa a ideia de Diabo e seus agentes que se configurava nesse momento, impregnada no imaginário coletivo e na sociedade através de seus valores, foi entendida por Robert Muchembled, como uma nova identidade coletiva do ocidente que girava em torno do cristianismo grande e poderoso unificador que abusava de múltiplos poderes locais conflitantes. O medo imposto pela igreja e seus poderes constrói uma imagem do maligno e da feiticeira num combate ao paganismo. “A arma para reafirmar em profundidade a sociedade cristã, a ameaça do inferno e do diabo aterrador serve como instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incitando à transformação das condutas individuais” ¹⁰⁴

Consideramos mister também tratar do adjetivo sexualizado que foi imposto a Maria Gonçalves pela comunidade¹⁰⁵. O apelido “Arde lhe o rabo” pode ser entendido como parte dessa demonização a qual a comunidade a representava. A sexualidade feminina nesse período era culturalmente reprimida e associada também às artimanhas do Diabo. Uma vez que a Maria incomodava com seus

¹⁰³ Segundo o Ginzburg “é comum falar-se genericamente de arquétipos sem pretensões explicativas. Mas, quando o termo remete de forma mais ou menos explícita a uma transmissão hereditária de caráter cultural adquiridos, jamais demonstrada suas pretensões explicativas parecem não só inconsciente mas também racistas” (Ibidem, p. 35)

¹⁰⁴ MUCHEMBLEMED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII-XX*. São Paulo: Bom texto, 2001, p. 36.

¹⁰⁵ Não tivemos a intenção de aprofundar sobre o tema de sexualidade, pois daria outro trabalho de pesquisa.

poderes sobrenaturais, qual seria o adjetivo mais propício para ofendê-la se não um apelido sexual?

Segundo o próprio *Malleus Maleficarum*, o domínio do Diabo é através do corpo, pois a mente é livre e governada por Deus. Mas o corpo e a sexualidade podem ser controlados e manipulados pelo Diabo, sendo o ponto mais vulnerável para a apropriação do maligno. Sendo as mulheres as mais ligadas à sexualidade, tornam-se, portanto, suas agentes, principalmente aquelas que se envolvem com feitiçarias. “Eva nasceu de uma costela torta de Adão, portanto nenhuma mulher pode ser certa”¹⁰⁶.

Outra questão que gostaríamos de apresentar como parte da influência negativa desse mosaico demoníaco é a questão do degredo. O degredo de Arde lhe o rabo pode ter influenciado numa má reputação, tanto por parte da sociedade como da própria Inquisição. O degredo neste momento é entendido como uma forma de punição rígida, uma vez que essa condenação estava para aqueles que ameaçassem prejuízos e danos à sociedade¹⁰⁷. Assim como também foi utilizado por Portugal com intuito de maior povoamento da colônia.

O degredo foi oficializado em 1535 pelos decretos de D. João III e correspondia aos desajustados sociais, criminosos e indesejáveis, ou como Laura de Mello denominou “os desclassificados sociais”¹⁰⁸.

Mandamos que os delinqüentes que por suas culpas houverem de ser degredados para lugares certos, em que hajam de cumprir seus degredos, se degredem para o Brasil ou para os lugares de África, ou para o couto de Castro-Marim ou para as partes da Índia, nos casos em que por nossas ordenações é posto certo degredo para as ditas partes. E os que houverem de ser degredados para o Brasil., o não serão por menos tempo que cinco anos.¹⁰⁹

A pena do degredo poderia ser de cinco anos á perpétua, porém existia a possibilidade de perdão. Muitos degredados recorriam ao pedido de perdão das culpas para serem isentos de cumprir todo o tempo do degredo. Degredada por seis anos para o Brasil, Maria foi degredada de volta para Portugal após cerca de quinze anos e após pedir perdão e alegar arrependimento de suas culpas.

¹⁰⁶KRAMER, H.; SPRENGER, J. op.cit, p. 112.

¹⁰⁷PIERONI, Geraldo. *Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas*. Os degredados do Brasil-Colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p 55.

¹⁰⁸MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

¹⁰⁹LARA, Silvia Hunold(org.). *Ordenações Filipinas Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Portugal usou o degredo como uma punição central na Idade Moderna. A pena do degredo aparece nas Ordenações do Reino de Portugal correspondendo a expulsão penal dos criminosos. O envio de condenados a terras portuguesas através das temíveis galés eram frequentes nesse período. Assim, para onde os condenados fossem, levavam consigo a sua imagem de indesejáveis, ameaçadores, criminosos e pecadores. Maria sofreu a pena do degredo três vezes e por onde andou levou nas costas a imagem negativa de “feiticeira diabólica” e a imagem renegada pelas sociedades onde passou.

Não somente o degredo, mas também o status que se criou em torno da Maria Gonçalves, como discutimos acima, pôde conferir uma imagem demonizada. Os termos como “Arde lhe o rabo”, “vagabunda” e “feiticeira diabólica” contribuíram para um imaginário negativo a respeito dela, corroborando para as denúncias e para a perseguição inquisitorial.

O casamento do pensamento cristão juntamente com o imaginário popular (influenciado pelo mesmo) resultou numa doutrina que perseguiu e demonizou muitas práticas mágicas. Essa ideia foi fortificada com a demonologia que se espalhou pela Europa no século XV e pelo princípio da autoridade divina de caráter excludente da religião cristã que juntas tentavam provar a existência do Diabo e identificar suas agentes. As ações mágicas por fim acabaram estigmatizadas como símbolo da infâmia e do maligno. Essa cultura da magia despotencializada nesse período - através do imaginário religioso do contexto – se configurou em uma cultura maligna que vivia entre práticas mágicas e representações diabólicas.

3 SIGNIFICADOS SIMBÓLICOS DOS RITOS MÁGICOS: NOVAS POSSIBILIDADES

"A mágica em si, que os ancestrais tão divinamente contemplavam, é escandalizada com o fardo do emblema de todas as magias diabólicas. Poucos entenderam, muitos repreendem, e assim como cachorros latem para aqueles que não conhecem, muitos condenam e odeiam o que não entendem."
(Magia de Arbatel).

Dentro dessas práticas mágicas ocorria o uso e a manipulação de objetos, ingredientes, palavras e símbolos. Estes eram usados como mediadores entre o sujeito e o além, buscando assim uma comunicação com o sobrenatural. Esses objetos com propriedades mágicas funcionavam como estratégias que mediavam o contato e, sendo assim, possuíam seus significados mágicos que, neste capítulo, analisamos dentro de uma perspectiva múltipla de significação. Para isso, buscamos aproximar práticas e significados através das afinidades.¹¹⁰ Segundo Ginzburg, a persistência e difusão de algumas práticas é uma prova da continuidade histórica da magia e é possível identificar práticas similares em diversos espaços e tempos. Aqui, buscamos nos debruçar sobre as práticas anteriores presentes no contexto da Maria Gonçalves e similares ao que ela praticava. É possível que muitos desses conhecimentos mágicos tenham chegado até ela através da herança cultural oral e influenciado suas práticas.

Os atos mágicos são conjuntos de gestos, palavras e ações que, segundo Francisco Bethencourt, é "regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição".¹¹¹ Maria Gonçalves, embora tivesse contato com pessoas que liam e andasse com nomes anotados em papéis, não sabia escrever. Em seu processo, por não saber assinar, assinou o notário. Porém, os ensinamentos e práticas culturais nem sempre foram transmitidos através da escrita/leitura, sendo a tradição oral a responsável por transmitir conhecimentos antigos e ancestrais, que preservam sabedorias e testemunhos que percorrem gerações.

A oralidade sistematiza o que está presente em determinadas culturas, e não o ausente. Isto possibilita trocas culturais, transmissão de vários elementos

¹¹⁰Seguimos os passos de Ginzburg quando diz ter tentado reconstruir "por meio de afinidades algumas configurações míticas e rituais, documentadas num espaço de milênios, por vezes a milhares de quilômetros de distância" (GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 27).

¹¹¹BETHENCOURT, Francisco. *Op. Cit.*, 2004, p. 131.

comuns em diferentes contextos e épocas em uma Circularidade Cultural¹¹², conceito que rompe com a existência de Cultura erudita e popular como campos isolados. Peter Burke afirma que a Cultura Popular na modernidade é múltipla, ou seja, “existiam muitas culturas populares ou muitas variedades de cultura popular”¹¹³. Neste caso, essa circularidade pode ter acontecido através da oralidade.

Para a realização desses atos e/ou ritos mágicos que, segundo Bethencourt, “revelam grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados, na escolha de locais qualificados, na observância de horas, dias da semana e épocas simbolicamente valorizados” são designadas ações, materiais, gestos, símbolos, palavras e locais, sendo estes o foco do estudo realizado neste capítulo.

3.1 OBJETOS, SÍMBOLOS, LUGARES E PALAVRAS.

Uma das peculiaridades da magia é o uso de objetos com sentido mágico. Esses objetos são entendidos como portadores de propriedades mágicas, capazes de emanar e receber energias favoráveis ao rito. São ferramentas e aparatos cheios de poder, capazes de fazer contato com outros seres e energias e reforçar a vontade do praticante canalizando e direcionando o rito para à realização de sua própria vontade.

Considerados relíquias sagradas – devido a seu poder mágico -, esses objetos estavam quase sempre presentes nas devoções da Maria Gonçalves, como vimos nos precedentes. Objetos como botijas para enriquecimento, a mesinha mágica para conseguir o que queria de alguém, caldeirão, candeeiro, cartas de tocar, pós, ossos, botões, pedaços de pano, galinhas, ratos, sapos, azeites, solimão, dentes de cavalos-marinhos entre outros, faziam parte das devoções. Eram objetos

¹¹²Circularidade Cultural “é o influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI”. (GIZBURG, 1987, p. 13). Este conceito reflete sobre as diferenças culturais e a transmissão dessas diferenças, que se configuram em uma circularidade e troca. Relacionamento de trocas recíprocas de diferentes costumes, práticas e saberes. Ginzburg propõe uma circularidade através da escrita, entre elite e camadas populares. Neste trabalho, propomos a análise de uma circularidade cultural para além da escrita, partindo da heterogeneidade de camadas/classes. Não acreditamos na solidificação de duas camadas (elite e povo), pois entre eles existe uma heterogeneidade que não nos permite julgar e solidificar dentro de algum campo. Neste caso, o conceito de Circularidade Cultural Oral parte do influxo, do relacionamento circular de trocas, de transmissão cultural entre diversos povos, independentemente da classe que esses indivíduos possam estar enquadrados.

¹¹³BURKE, Peter. Cultura popular na idade moderna. Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p 57.

entendidos por ela como objetos mágicos, capazes de proporcionar mudanças no cotidiano.

Existe em torno dos símbolos uma complexidade de significações, pois estes representam algo que está ausente, dificultando a sua tradução. A essa tradução muitas vezes damos uma redução de sua amplitude de significações e, além disso, muitas vezes ampliamos aquilo que por vezes é pessoal, subjetivo e diminuto. Para evitar equívocos consideramos importante entender a diversidade de pontos de vistas, não almejando esgota-los, mas procurando unir compreensões diversas do seu papel significativo, entendendo que existem múltiplos sentidos.

Para Riffard, a palavra - Symbolon - foi usada por gregos para representar a metade de algo (moeda, tábua) que foi dividida entre duas pessoas que iriam se afastar. As duas partes (Sumballô), uma vez identificadas, significavam reconhecimento da outra pessoa. E esses símbolos eram passados para seus descendentes.

Quando dois amigos se separavam por um período longo, ou para sempre, partiam uma moeda, uma plaquinha de barro ou um anel; se após anos alguém das famílias amigas retornasse, as partes unidas (symbálein = juntar, reunir) podiam confirmar que o portador de uma delas realmente fazia jus à hospitalidade.¹¹⁴

Segundo Lurker, o símbolo representa algo que não se encontra mais presente de forma concreta, mas continua a ser algo que pode ser percebido, sentido e representado. É uma representação que levanta uma concepção de algo em comum, não visível.

Estudar as representações destes símbolos nos ajuda a compreender a cultura, relação já discutida pelo autor Stuart Hall.¹¹⁵ Comungando com sua ideia o pensamento da autora Sandra Pesavento¹¹⁶, que nos traz em seu estudo a representação como um veículo para compreender o passado, partimos nesse intuito tendo na representação o centro da análise dos símbolos.

¹¹⁴LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. São Paulo: Martins Fontes. 1997, p.656

¹¹⁵ Stuart Hall em seu texto "O trabalho de representação" aponta a cultura enquanto um conjunto de valores partilhados onde atua um intercâmbio de significados. Os significados são dados a partir da forma como se é utilizado e partilhado. Para Stuart, não há uma resposta única e verdadeira para os significados, mas interpretações plausíveis passíveis de mudanças. (HALL, Stuart (org.) *Representation. Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997)

¹¹⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Estudar os símbolos é conhecer mais sobre o próprio homem. O historiador Mircea Eliade, em sua obra *Imagens e Símbolos*, considerou o pensamento simbólico como consubstancial ao ser humano, precedendo a linguagem e a razão discursiva. O símbolo, para Eliade, revela aspectos profundos da realidade. Ainda segundo o autor, para a psicanálise tanto os símbolos quanto às imagens e os mitos não são criações irresponsáveis do homem, mas são resultados de uma necessidade e preenchimento, podendo revelar íntimas modalidades secretas do ser¹¹⁷.

O símbolo do pentagrama e o símbolo de Salomão estavam presentes nas devoções de Maria Gonçalves, assim como também ela usava ossos de enforcados presos nos cabelos e dentes de cavalo-marinho. Estudar e interpretar esses símbolos talvez nos ajude a conhecer melhor as questões íntimas da Maria Gonçalves, além de sua visão de mundo e crenças religiosas.

Palavras também eram ditas com intuito de fazer magia amorosa para conquistar ou para convencer alguém. Maria Gonçalves ensinou à Violante Carneiro as palavras de consagração para ela conquistar o amor do homem desejado. Também disse ao mestre da galé (como vimos anteriormente) algumas palavras de rosto, as quais não estão descritas em seu processo, para convencê-lo a permitir que ela se agasalhasse na câmara da galé¹¹⁸.

Os locais mais apropriados para as devoções noturnas que Maria praticava eram em contato direto com a natureza. Segundo a documentação, no quintal de casa, nos matos, nos campos de frente para o mar e em direção à lua. Essas devoções geralmente giravam em torno das 20-21 horas da noite ou à meia-noite.

Para Darnton, os símbolos não têm representações fixas, mas fazem analogias contextualmente compreensíveis¹¹⁹. O que não é tarefa fácil, pois o quesito histórico possui – nesse caso – várias lacunas devido ao fato de muitos símbolos serem universais e presentes em diversas culturas, espaços e tempos divergentes. Muitos símbolos se transformaram, mas muitos ainda carregam consigo significados antigos que são ressignificados de acordo com cada contexto e problemas envolvidos.

¹¹⁷ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 9.

¹¹⁸ Galé: palavra grega usada para designar qualquer tipo de navio movido a remos.

¹¹⁹ DARNTON, Robert. História e Antropologia. In: *O beijo de Lamourette*: Mídia, Cultura e Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.285

Para compreender tais simbologias é importante analisar o repertório pessoal, os diálogos entre práticas, os analisar historicamente fazendo a comparação entre culturas e pesquisar interpretações obtidas das heranças orais e escritas, em busca de identificar novas possibilidades para esses significados mágicos. Assim, torna-se importante ampliar e aprofundar o conhecimento sobre o campo ritualístico, seus símbolos e significados, pois desconhecê-los significa afastar-se da sua rica carga cultural.

3.2 SIGNIFICADOS MÁGICOS

Distanciando-nos dos estudos que se concentram apenas na perseguição dos acusados de feitiçaria, desta vez nosso foco é a “Feiticeira”, seu mundo e suas práticas. Aqui, dedicamo-nos às atividades mágicas, os objetos envolvidos na ritualística e visão do mundo religioso e sobrenatural da acusada Maria Gonçalves, buscando analisar os indícios de suas práticas objetivando novas interpretações deste universo mágico feminino, através de análises sistemáticas dos elementos envolvidos. Assim como sugere Ginzburg, talvez essa análise sistemática lance uma luz sobre a crença nas práticas mágicas por parte de quem os pratica. Para isso, apresentaremos novas interpretações para os significados mágicos das práticas ritualísticas e do uso de objetos, palavras, ingredientes e locais.

Chamou-nos atenção a descrição que Maria Gonçalves fez para sua amiga e vizinha, Domingas Gonçalves:

Eu ponho-me a meia noite no meu quintal com a cabeça no ar com a porta aberta para o mar, e enterro e desenterro umas botijas e estou nua da cintura para cima e com os cabelos soltos e falo com os diabos e os chamo e estou com eles em muito perigo...¹²⁰

Percebe-se que aí está descrito uma prática mágica feita para alcançar algum objetivo a partir de uma devoção. O ato de enterrar e desenterrar botijas pode estar associado ao desejo de riqueza. Botijas são objetos ou “tesouros” pessoais enterrados debaixo do solo¹²¹. Há muitos relatos de pessoas que enterravam suas botijas enquanto vivas e após a morte avisavam para alguém retirar-lhe sua riqueza.

¹²⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10748, fl. 08.

¹²¹ Conceito de Botijas apresentado por Thiago de Oliveira Sales em sua dissertação de mestrado “Sobre botijas”.

No estado de Pernambuco há um mito em relação ao ouro escondido por avaros. Tal mito foi tratado pelo antropólogo Thiago de Oliveira Sales, em sua dissertação de mestrado. A ambição, segundo Sales, é um dos motivos que levam à falta de solidariedade. Segundo ele:

O costume de se enterrar bens de valor nas chamadas botijas era acompanhado da seguinte narrativa: o falecido que deixara suas posses na terra, constituía com a mesma um vínculo espiritual. Essa fortuna era revelada para um escolhido por meio de mensagens oníricas.¹²²

Para Sales, os colonos nem sempre possuíam vínculos capazes de elevá-los às altas funções sociais de importância, (razão pela qual) o homem médio brasileiro encontrou dificuldades de alcançar uma estabilidade. Então, aventurar-se a desenterrar e/ou enterrar botijas era um ato social fomentado pelo imaginário ibérico-católico do período.

Destacamos as definições dos autores do *Malleus Maleficarum* para os diabos responsáveis pelo orgulho e pela avareza, representados pelos nomes de Leviatã e Mammon¹²³. O primeiro é citado na bíblia¹²⁴ como o mais poderoso monstro aquático que reside no mar. O segundo, também proveniente da bíblia, diz respeito à riqueza material e a cobiça, e representa o terceiro pecado capital: a ganância.

Em seu processo, Maria Gonçalves é acusada de pedir dinheiro mais de uma vez para o mesmo feitiço. Porém, quando interrogada na mesa inquisitorial, ela negou que seus feitiços dessem certo, alegando nunca ter falado com diabos, mas que usava disso para ganhar dinheiro¹²⁵.

Uma das possibilidades de interpretação é que essas botijas sejam “tesouros” guardados por Maria Gonçalves, aos quais ela, em sua devoção, pedia por riqueza e fazia o enterro e desenterro desses tesouros. A presença do mar pode estar associada a um deus rico em sua essência, aquele que pede e lhe traz riquezas. Além disso, há a existência de demônios que, quando evocados, podem lhe ajudar a descobrir tesouros. Veremos mais adiante.

Existe uma festa popular no Brasil que homenageia e presenteia a deusa Iemanjá, deusa do mar que atribui riquezas. Iemanjá, deusa africana filha de Olokun,

¹²²SALES, Thiago de Oliveira. *Sobre Botijas*. Recife: Programa de pós-graduação em Antropologia UFPE. 2006, p. 24.

¹²³ KRAMER, H.; SPRENGER, J. op.cit, p; 93.

¹²⁴ Livro de Jó, capítulo 40 e 41.

¹²⁵ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. N° 10748, fl 40.

é a riquíssima mãe do oceano, dona de todas as riquezas do mar. O culto de devoção a Iemanjá se propagou pelo mundo, junto com comércio e tráfico escravo para diversos países das Américas¹²⁶. São países cuja colonização foi europeia, mas que a presença do tráfico de negros pode ter possibilitado trocas culturais. Não acreditamos que Maria Gonçalves estivesse numa devoção direta ao arquétipo de Iemanjá, mas que talvez a ideia do mar enquanto Deusa/Deus da riqueza tenha sido do conhecimento da época.

Na Grécia, o deus Poseidon, deidade do mar e também da fertilidade, era cultuado pelos gregos e muitos deles tiravam dali o seu sustento. Poseidon era entendido pelos antigos como a energia primordial da ambição e, segundo a ótica “neterística” de Peter Carroll, seria um “Eu-Riqueza” (uma representação simbólica de um aspecto de seu Eu, no caso riqueza e fertilidade, necessário para empreender o processo mágico).

No livro de São Cipriano encontra-se um feitiço para eliminar mazelas, feito com água do mar. É indicado que se recolha água do mar numa garrafa e para depois joga-la dentro de casa começando pela porta da cozinha até a porta da frente, jogando principalmente nos cantos. Enquanto isso, dizer: “Assim como água apaga o fogo, assim como o mar é sagrado, eu afasto daqui tudo que não seja limpo e bom. Amém”.¹²⁷

A água tem um significado sagrado similar em diversas culturas, simbolizando a fonte de vida, lugar de regeneração, purificação e riqueza. A ideia de águas primordiais é quase universal¹²⁸. Mergulhar na água - como vimos que Maria fazia antes de algumas devoções – significa em diversas culturas a purificação. Não é à toa que existe o batismo na água e sua “imersão equivale não a uma extinção definitiva, e sim a uma reintegração passageira no indistinto, seguida de uma criação, de uma nova vida ou de um ‘homem novo’”¹²⁹. Segundo Mircea Eliade:

a sacralidade das Águas e a estrutura das cosmogonias e dos apocalipses aquáticos não poderiam ser reveladas integralmente senão por meio do simbolismo aquático, que é o único “sistema” capaz de integrar todas as revelações particulares das inúmeras hierofanias. Esta lei é, de resto, a de

¹²⁶ VERGER, Pierre F. Orixás: os deuses iorubas na África e no Mundo Novo. Salvador: Corrupio, 1997, p. 22.

¹²⁷ *São Cipriano*, o bruxo, p. 129.

¹²⁸ CHEVALIR, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário dos símbolos-mitos*, sonos, costumes, gestos, formas, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, p. 15.

¹²⁹ ELIADE, Mircea, *O sagrado e o profano*. [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 66.

todo simbolismo: é o conjunto simbólico que valoriza os diversos significados dashierofanias.¹³⁰

O autor nos apresenta a valorização religiosa das águas, justificando que sua importância se dá por sua existência anteceder a Terra conforme o Gênesis e porque, analisando os valores religiosos das águas, percebe-se melhor sua estrutura e função simbólica, pois elas simbolizam a soma universal das virtualidades, o reservatório das possibilidades de toda existência que precede a criação e o contato com as águas comporta uma regeneração.

Sobre o mar, Jung afirma que seu significado gira em torno do inconsciente. Seu aspecto materno coincide com o inconsciente do homem¹³¹. Tal significado materno se refere a aquela que cuida, ajuda e orienta. O praticante de magia muitas vezes tem esse papel de orientar, cuidar e ajudar e para isso, muitas vezes se coloca em risco para tais realizações.

O mar quase sempre esteve presente na vida de Maria Gonçalves. Foi degredada para o Brasil vindo pelo mar; degredada pela segunda vez, ela partiu de Pernambuco para Bahia numa galé pelo mar e viveu cerca de 15 anos na cidade de Salvador, onde o mar está presente. A presença constante do mar em sua vida e talvez algum conhecimento mágico sobre ele possa ter influenciado suas práticas e a recorrência ao Mar.

Sobre a “porta aberta para o mar”, encontramos nos estudos do Francisco Bethencourt o simbolismo da porta. Segundo o autor, as portas simbolizam passagens entre dois mundos. Ele cita a devoção das estrelas feita à porta aberta da rua como exemplo. A porta significa a abertura do mundo interior para o exterior, do mundo humano para o cósmico e do profano para o sagrado¹³².

Ainda segundo o autor, essas práticas também eram realizadas à noite em uma hora mais tardia, entre as dez e meia-noite, pois esse horário era considerado o período das trevas sendo o ponto mais alto na meia-noite. Por ser um período das trevas, facilitaria a comunicação do praticante com os demônios¹³³. Maria Gonçalves, como vimos acima, fazia devoções geralmente neste horário e falava com os demônios. Segundo Bethencourt, a invocação do demônio era uma prática

¹³⁰ ELIADE, Mircea, OpCit, 1992, p. 66.

¹³¹ JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011, p. 207.

¹³² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 134.

¹³³ Idem.

comum no século XVI que não foi inventada pelos inquisidores, mas estes sempre buscavam enquadrar as práticas de magia dentro do comportamento herético¹³⁴.

Estar nua da cintura para cima nos remete aos rituais indígenas, mas também ao fato de a nudez na magia ser entendida como sagrada, sendo a natureza do corpo ser sagrada e passiva a algo. Estar entregue ao poder dos demônios e se despir para esperar a sua vinda poderia ser uma estratégia. Nas pesquisas do Francisco Bethencourt sobre as práticas mágicas em Portugal encontramos uma denúncia feita por um moleiro, onde se relata o episódio em que o mesmo encontrou uma mulher nua numa encruzilhada às oito horas da noite e esta levava uns panetes ou ceroulas¹³⁵ da cintura para baixo¹³⁶. Ainda segundo o autor, o corpo era exposto ao exterior como objeto de intromissão de forças ocultas. É um instrumento de sensibilidade concebido como um microcosmo diretamente ligado ao universo visível e invisível, contendo uma vulnerabilidade essencial¹³⁷. No livro de São Cipriano encontram-se diversas magias para o amor de um homem relutante em que a nudez estava presente¹³⁸.

Estar no quintal para a realização dessa devoção pode significar o elo que existe entre o magista e a natureza. Segundo Bethencourt, as invocações aos demônios geralmente eram realizadas no campo, pois mesmo utilizando os ritos de proteção, poderiam revelar perigos se feitos em ambiente doméstico. Ele cita o caso de Margarida Pimenta, que revelou a sua cliente que não poderia realizar os atos em sua casa, pois temia que os demônios fizessem mal¹³⁹. Nas orientações das *Clavículas de Salomão*, indica-se que o magista realize suas operações mágicas sempre afastadas dos outros seres humanos e em lugares inabitados.

Traçar pentagramas, círculos mágicos e símbolos de Salomão em torno de si nos ritos de devoções pode significar proteção para a praticante de magia. Segundo Bethencourt, “as invocações de demônios comportava seus riscos, não só para as vítimas como também para os próprios mágicos, pois se o invocador não fosse suficientemente hábil e não respeitasse os ritos de proteção prescritos, podia

¹³⁴ BETHENCOURT, Francisco, *opcit*, p. 178.

¹³⁵ Ceroulas: roupas íntimas masculinas que cobrem da cintura até o tornozelo. Uma espécie de cueca em formato de calça.

¹³⁶ BETHENCOURT, Francisco. *Opcit*, p. 227.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 74

¹³⁸ *São Cipriano – o bruxo*, p. 226

¹³⁹ *Ibidem*, p. 182.

desencadear forças incontroláveis”¹⁴⁰. Segundo o historiador, os maus-tratos proporcionados pelos demônios ao invocador eram brincadeiras de mau gosto. O autor afirma que em suas pesquisas era comum aparecer relatos de feiticeiras que se queixam de terem sido arranhadas, feridas e maltratadas pelos demônios invocados¹⁴¹.

Maria Gonçalves tinha chagas no pé que, segundo ela, eram causadas pelos diabos, que tiravam pedaços quando ela não lhes dava muitas ocupações. Assim sendo, junto deles ela estava em muitos perigos. Na denúncia de Violante Carneira, em vinte e dois de agosto de 1591, ela afirmou que Maria Gonçalves era mulher vagabunda e feitiçeira diabólica, e que a mesma lhe disse que era feitiçeira diabólica e que fazia muitos feitiços com ajuda dos diabos e lhe mostrou uma chaga em um pé todo inchado, afirmando que em certos dias da semana os diabos tiravam dali um pedaço de carne.¹⁴² (Pode-se concluir então que, provavelmente, Maria tinha conhecimento das práticas de proteção, pois está presente em seus relatos a questão de traçar símbolos e se posicionar dentro dos mesmos. Segundo o historiador citado acima, essas invocações exigiam um grande desgaste físico do mágico e ele cita novamente Margarida Pimenta, afirmando que voltava morta das devoções¹⁴³, bem similar ao que Maria disse para Caterina Fernandes, sobre quando voltava do mato onde falava com os diabos e que de lá “vinha moída deles”, fato reforçado pela denunciante Caterina, que percebia que Maria voltava do mato toda descabelada¹⁴⁴.

O uso do pentagrama nas devoções pode estar ligado à simbologia do número cinco, como afirmou o historiador Bethencourt. As fórmulas de encantamento tinham certas insistências pela numeração cinco que simboliza perfeição, equilíbrio e harmonia, pois resultam “da soma do primeiro número par e do primeiro ímpar, situando-se no centro dos nove primeiros números”. Também representa o símbolo da totalidade do mundo sensível – os cinco sentidos¹⁴⁵.

O pentagrama também pode estar associado como um amuleto de proteção e também a sua simbologia pré-cristã dos cinco elementos: ar, fogo, terra, água e espírito. Foi estudado matematicamente e misticamente por Pitágoras (+/- 571 a. C.

¹⁴⁰ BETHENCOURT, Francisco. *Op cit*, p. 181.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. Nº 10748, fl 24.

¹⁴³ BETHENCOURT, Francisco. *Op cit*, p. 182.

¹⁴⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. Nº 10748. 33/34

¹⁴⁵ BETHENCOURT, Francisco. *Op cit*, p. 137.

– 490 a. C.) e seus seguidores, que o consideravam um emblema de perfeição e harmonia, assim como sugeriu o historiador Bethencourt. Para Pitágoras, o pentagrama pode ser desenhado com uma linha única e infinita, por isso a ideia de perfeição, harmonia, equilíbrio e eterno, pois possui razões áureas. Na época do Renascimento, o alquimista alemão Cornelius Agrippa¹⁴⁶ (1486-1535) retomou os estudos desse símbolo com as representações dos cinco elementos citados acima. Foi estudado também por Paracelso¹⁴⁷ (1493 – 1541) e resgatado no século XIX por Eliphas Levi (1810 – 1875). Segundo ele, Paracelso afirmou que todas as figuras mágicas e sigilos, aos quais os espíritos obedecem, reduzem-se a dois símbolos: o signo do macrocosmo ou o signo de Salomão, e o do microcosmo ou o pentagrama¹⁴⁸.

Sobre o signo de Salomão, este refere-se a dois triângulos entrelaçados reunidos em uma figura única resultando numa estrela de seis raios, formando o grande selo de Salomão, considerado a estrela brilhante do macrocosmo. Segundo o historiador Bethencourt, o número seis simboliza a ambivalência porque reúne dois complexos ternários e pode pender para o lado do mal ou do bem. Existe um equilíbrio antagônico entre a natureza divina e humana presente na união dos dois triângulos. O autor afirma que nos casos conhecidos, o signo de Salomão tem servido como amuleto de proteção e preservação contra o mal nos ritos de evocação aos demônios. É uma forma de sacralização do espaço do rito¹⁴⁹.

Os círculos mágicos também poderiam servir como proteção. Consistem em uma forma geométrica encontrada com grande frequência na natureza e na magia. Na obra *As Clavículas de Salomão*, encontram-se descritos os pantáculos, como fazê-los e para que finalidade. Geralmente, esses círculos mágicos ou pantáculos servem para facilitar o contato com os espíritos. Os pantáculos são símbolos que tem propriedades de natureza mágica e com frequência são feitos a partir de um círculo. *A Clavícula de Salomão* expõe dias, horários, arcanos para cada dia da semana e esses nomes eram colocados dentro do círculo do qual o celebrante fazia

¹⁴⁶ Cornelius Agrippa foi escritor esotérico da renascença. Seu livro mais conhecido chama-se “*De Occulta Philosophia*”. Livro sobre ocultismo que o historiador Francisco Bethencourt encontrou entre as leituras de alguns acusados pela Inquisição em Portugal.

¹⁴⁷ Paracelso foi médico, alquimista, astrólogo e ocultista que viveu entre os séculos XV e XVI. Seus estudos circularam por vários países na Europa. Nasceu na Suíça, estudou na Áustria e viajou por diversos países em busca de conhecimentos.

¹⁴⁸ LEVI, Eliphas. *Dogma e Ritual da Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2014, p. 106-107

¹⁴⁹ BETHENCOURT, Francisco. *Opcit*, p. 136-137

parte. Os arcanos eram: Samael, Rafael, Miguel, Anael, Gabriel e Saquiel, e cada um deles era responsável por um dia semanal de acordo ao planeta regente.

Não conseguimos identificar de que forma Maria Gonçalves fazia esses círculos, pois a superficialidade de seus relatos dificulta o entendimento exato do que era feito em seus rituais. Como Maria Gonçalves fazia os rituais à noite, dentro de círculos e símbolos mágicos, é possível inferir que ela também obedecia a outros pré-requisitos mágicos que se encontram inibidos em seu processo. Não era comum na magia afirmar abertamente suas práticas para qualquer pessoa, já que, além de ser perigoso, ela estaria expondo seus próprios saberes e isso poderia fazer com que as pessoas não precisassem mais de seus serviços.

Encontramos relatos, como vimos anteriormente, sobre executar o rito à noite em direção a lua. Sobre a presença da lua nos rituais de magia, o historiador Francisco Bethencourt nos informa que sobre a conexão com uma complexa simbologia em que a lua padroniza ritmos biológicos (crescer, declinar, morrer e renascer). Segundo o historiador: “Além do simbolismo dos ritmos biológicos, que remete ao mito do eterno retorno, trata-se de um período naturalmente propício ao contato com as almas, à interpenetração entre o mundo dos vivos e o dos mortos”¹⁵⁰.

O livro de São Cipriano contém uma conjuração para invocação dos mortos:

dobrando os joelhos, passa a olhar para o lado direito. Assim deve permanecer por longos minutos; depois então toma dois ossos humanos e segura-os na forma da cruz de Santo André. Deixando o cemitério, o bruxo joga os ossos dentro da primeira igreja que encontrar. A seguir, andando sempre em frente sem olhar para trás, caminha exatamente quatro mil cento e noventa passos. Deita-se no chão, estica-se, as mãos sobre as pernas, os olhos elevados ao céu, na direção da lua. Nessa posição convoca o falecido...¹⁵¹

Embora essa invocação esteja descrita no livro de São Cipriano, ele cita que as instruções foram tiradas do *Clavículas*¹⁵², livro onde também apresentam-se métodos para chamar espíritos e obter qualquer desejo¹⁵³. Maria Gonçalves afirmou que falava com almas do outro mundo. Esse tipo de conexão em que o vivo entra em contato com os mortos é denominado nos livros antigos de magia de Necromancia: “a ressurreição dos mortos. O objetivo deste ritual é consultar o

¹⁵⁰ BETHENCOURT, Francisco. Opcit, p. 135

¹⁵¹ *São Cipriano* – o bruxo, p. 214

¹⁵² Ibidem, p. 213

¹⁵³ Ibidem, p. 211

espírito de um morto sobre o futuro e em assuntos particulares em relação à vida”¹⁵⁴. Nos dias e horas de Saturno, é possível invocar as almas dos mortos, porém somente daqueles que morreram de morte natural. Quando mortos, as almas passariam a ser do mundo. As horas de Saturno, de Marte e a Lua são boas para a comunicação com os espíritos.

Não temos relatos dos dias em que Maria escolhia para suas devoções, mas sabemos através das denúncias que ela realizava a noite e algumas vezes com a presença do mar e em direção a lua. Os dias da lua são bons para navegação, amor e aquisições de mercadoria através da água do rio ou do mar, o que nos faz retornar para a questão do mar enquanto algo sagrado que proporciona riquezas.

Voltando a presença da lua nos rituais, esta pode estar ligada também ao princípio feminino, pela oposição ao Sol, pela noite e pela água, segundo o autor acima. Ainda segundo este, a valorização dos dias da semana não era alheia ao ciclo da lua e Portugal foi o único país europeu a desmistificar as nomenclaturas dos dias da semana que eram baseados nos deuses antigos¹⁵⁵. O dia da lua, por exemplo, eram as segundas-feiras, em inglês “Monday”, em alemão “Montag”, sendo que ambos significam “dia da lua”. No livro *Clavículas de Salomão*, podemos encontrar nas orientações mágicas sobre a astrologia, a lua sendo mais um planeta regente juntamente com o Sol, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. A lua é considerada pela magia o planeta mais baixo.

Ainda sobre a Lua, o historiador Francisco Bethencourt encontrou em um processo da Inquisição de Évora o seguinte relato:

Quando visse a lua nova que se humilhasse a ela e que lhe dissesse eu me humilho a ti lua alta e esplandecente filha del rei oriente lua que três ramos tendes um é d’amor e outro de senhor e outro de vencedor eu te conjuro lua [...] eu te rogo lua que tu ergas as tuas alas e me vas catas foão e mo tragas aqui anomeado a pessoa por que se faz [...] que me dê a sua graça e o seu amor e a sua consilha.¹⁵⁶

Os rituais com a presença da Lua eram comuns também em Portugal, como podemos perceber pelas pesquisas do historiador citado acima. “A lua é considerada, em certos casos, uma princesa alada que se refugiara na superfície celeste”¹⁵⁷. É um astro que está submetido à lei universal do “devir”, assim como o

¹⁵⁴ *São Cipriano – o bruxo*, p. 213

¹⁵⁵ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 135.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 100-101.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 143.

homem vai do nascimento até a morte. O seu eterno retorno faz dela o astro dos ritmos da vida, tanto que ela controla os planos cósmicos regidos pelo devir como águas, chuva, vegetação e fertilidade. Suas fases revelam ao homem o tempo e, segundo Mircea Eliade, suas virtudes mágicas já eram definitivamente conhecidas na época glaciária, sendo possível encontrar seus vestígios encontram-se nas tradições europeias populares¹⁵⁸.

Segundo Bethencourt, os ritmos lunares revelam sínteses mentais que correspondem e unificam realidades heterogêneas e suas propriedades. Estruturas e sua lei de variação periódica foram possíveis graças ao homem "primitivo" que intuitivamente descobriu estes dados¹⁵⁹.

O homem reconheceu-se na "vida" da Lua, não somente porque a sua própria vida tinha um fim, como a de todos os organismos, mas sobretudo porque ela tornava válidas, gravas à "lua nova", a sua sede de regeneração, as suas esperanças de "renascimento"¹⁶⁰.

A Lua também tem uma ligação forte com as águas, sendo estas comandadas pela Lua, segundo Elíade. Encontramos aí, talvez, uma pista do por que o ritual de Maria Gonçalves ser realizado no quintal com a porta aberta para o mar e em direção a lua. A presença da natureza no ritual e o uso de plantas pode ter também uma ligação forte com as influências que a Lua exerce sobre elas. Segundo Elíade, as plantas derivam da mesma fonte universal submetidas à periodicidade lunar. O autor cita um texto iraniano, que diz que é através do calor dela que crescem as plantas e cita que, em diversos lugares, tais como Polinésia, Molucas, Melanésia e Suécia, entre outros, acredita-se que as ervas crescem na lua. A relação é tão forte que muitas divindades da vegetação são também lunares, tais como: Hathor, Ishtar, Anaitis e etc¹⁶¹.

A imagem da lua como algo sagrado se aproxima significativamente das concepções da antiguidade, das crenças místicas do homem do campo. O homem do campo (ou homem pagão, do latim "paganus" - homem do campo) tinha um contato significativo com a natureza. Muitos dos rituais antigos estavam ligados diretamente às forças da natureza, pois esta agia diretamente sobre as propriedades de vida no campo, como fertilidade do solo, colheitas e afins. Tanto que os rituais de

¹⁵⁸ ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 127 - 128

¹⁵⁹ Ibidem, p. 128.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 130

¹⁶¹ Ibidem, p. 134

Equinócios, Solstícios e das transições de estações eram baseados na natureza, além dos cultos de fertilidade e colheita, da mesma forma.

Jules Michelet escreveu, em 1862, “A Feiticeira” e defendeu a ideia de que a feitiçaria era uma conspiração contra a igreja. A mulher, segundo o autor, detinha a função de guardar e propagar as antigas tradições pagãs que o Cristianismo tentou apagar. A egiptóloga e antropóloga Margaret Murray, baseada nos estudos de Frazer, em seu livro “*O culto das Bruxas na Europa Ocidental*”, nos fala da sobrevivência dos cultos pagãos de fertilidade na Europa Ocidental. Para a egiptóloga, a feitiçaria existia e estava ligada aos rituais antigos do paganismo. O historiador Carlo Ginzburg também nos apresenta os cultos agrários de fertilidade executados pelos Benandanti e acredita que é possível encontrar lacunas e brechas que nos ajudem a analisar as “raízes folclóricas” que foram distorcidas pela igreja e pela documentação. Há quem pense o contrário dessa ligação dos cultos do campo com o paganismo, como o autor Keith Thomas, por exemplo.

Acreditamos que essas práticas mágicas tenham nascido das experiências populares do homem do campo (o que podemos denominar como paganismo), e isso se proliferou até dentro do próprio cristianismo, que tentou afogar as crenças populares em nome da crença cristã que deveria ser a oficial, única e “verdadeira” e assim as práticas mágicas antigas passaram a ter um caráter demoníaco. Para combater esse caráter escurecido, foi necessário um estudo, a criação de um discurso que tinha necessidade de ser propagado. Este estudo ficou conhecido como demonologia, e seus tratados e sua forte circulação podem ter exercido fortes influências nas recorrências urgentes que objetivavam sanar os problemas cotidianos em fases difíceis.

Não gostaríamos de encerrar essa análise sem citar a prática de evocação dos demônios da Goetia, primeiro texto da obra *Clavículas de Salomão*, pois concorre ainda para integrar num simbolismo corrente na época. Encontramos indícios e uma leve semelhança das práticas mágicas realizadas por Maria Gonçalves com as práticas realizadas por uma arte mágica conhecida por *Goetia*.

Os séculos XVI e XVII foram marcados também pela presença de vários praticantes das artes mágicas que, segundo Duquete, eram inspirados pela magia do Oriente Médio e que sobre os quais, devemos ter em mente o fato de a Península Ibérica ter sido ocupada por muçulmanos e: “Ironicamente, mesmo embora a lei islâmica impusesse proibições estritas contra práticas espirituais não ortodoxas, as

forças de ocupação toleravam um punhado de comunidades espanholas nas quais um certo nível de liberdade florescia”¹⁶². Ainda segundo o autor, os livros de magia atribuídos ao Rei Salomão circulavam pela Europa desde o século XVI e essas liberdades atraíam inovadores das “Artes Negras” e cabalistas judeus. Esse período influenciou o Renascimento e mais tarde as tradições herméticas no ocidente¹⁶³.

Francisco Bethencourt, em seus estudos, investigou se o “homo magus”¹⁶⁴ em Portugal tinha acesso a outros níveis de cultura e se conhecia outros tratados escritos de artes mágicas, e percebeu que muitos acusados de feitiçaria em Portugal tiveram contato com obras e tratados de magia. Segundo ele, Jorge Mendes, escrivão do auditório eclesiástico de Santarém, possuía um livro de artes mágicas com fórmulas de invocação de demônios, que foi apreendido pelo Santo Ofício. Do mesmo modo, encontramos em seus estudos o caso de Francisca Bota, “feiticeira” de Évora que denunciou aos inquisidores uma freira que emprestava livros de bemquerença. Clara Dias confessou que seu marido conhecia livros para se comunicar com os demônios. Marcos Rodrigues declarou ter As Clavículas de Salomão. O padre António de Gouveia afirmou possuir As Clavículas de Salomão e ter tido contato com os demônios, e que eles o ensinaram uma fórmula para o mar se abrir à sua frente e ele encontrar dinheiro no fundo¹⁶⁵.

Através dessas análises do autor referido acima, podemos perceber que a leitura dos livros de magia era recorrente em Portugal - mesmo que em círculos reduzidos - e que, como ele mesmo afirmou, “podemos considerar que existem caminhos paralelos, embora com certa interação, entre o saber oral e o saber escrito”. Desta forma, consideramos este um indício a ser explorado. A circulação da obra *Clavículas de Salomão* entre os acusados de feitiçaria em Portugal pode ter refletido na divulgação desse conteúdo/conhecimento através da via oral. Ou seja, como seria possível explicar a similaridade das práticas de Maria Gonçalves com as práticas descritas na obra referida, se ela era alfabetizada?

É importante frisar que, nesse período, muitas crenças religiosas e práticas mágicas eram repassadas via oralidade por herança cultural, muitas vezes de pai para filhos ou de vizinhas e amigas que moravam relativamente perto. Relembremo-

¹⁶²DUQUETE, Lon Milo, p. 40.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ “Homo magus” era como o historiador Francisco Bethencourt se referia aos praticantes de magia.

¹⁶⁵ BETHENCOURT, Francisco. Opcit, p. 168-169.

nos do nosso primeiro capítulo, quando estudamos o cenário baiano e as relações de vizinhanças dentro do conhecimento da magia.

Na introdução da obra *Clavículas de Salomão*, traduzido por A. C. Godoy, há um testamento do Rei Salomão para seu filho Roboam, afirmando que iria deixar para ele uma herança preciosa que ele recebeu do anjo: o dom da sabedoria. E que iria deixar todos os preceitos e nomes ordenados de criaturas celestes e terrenas, seus exercícios e empregos específicos “aos quais são destinados com os seus nomes, selos e características, os dias aos quais presidem em particular, a fim de que possas levar a cabo tudo quanto te prometo neste testamento” ¹⁶⁶.

Um indício a ser explorado reside na seguinte frase da Maria Gonçalves: “falo com os diabos e os chamo e estou com eles em muito perigo...”. Recordamos os 72 demônios da Goetia, os quais foram aprisionados pelo Rei Salomão em uma arca de bronze. O texto que se tornou conhecido como Goetia é o primeiro livro dos cinco textos atribuídos ao Rei Salomão, conhecido como Lemegeton¹⁶⁷ ou Chave Menor de Salomão.

A ordenação dos espíritos/demônios do *Goetia* (o Lemegeton ou Chave Menor de Salomão) não se encontra na edição da obra *Clavículas de Salomão*. Não se sabe se sua publicação foi posterior ou se o livro foi fragmentado com o tempo. Mas sabemos que o *Lemegeton*, ou *Goetia*, é o primeiro livro desta obra referida. A sua tradição foi recuperada, estudada, praticada e reescrita por alguns autores e magos do século XIX.

Conforme o mito de Salomão, ele aprisionou esses 72 espíritos numa arca e a selou numa gruta da antiga Babilônia. Com o passar do tempo, alguns babilônios, sem saber de nada, tentaram abrir a arca em busca de tesouro e os demônios fugiram com suas legiões¹⁶⁸. As *Clavículas de Salomão* é um livro sobre ocultismo e contém rituais para enriquecimento e para outros fins (como amor, amizade, riqueza, e etc.), a partir da evocação de demônios. É um livro cerimonial muito conhecido no mundo ocidental desde o século XII, quando foi originado. Ele contém também os segredos para se fazer amar, tornar-se invisível, enfeitiçar alguém, descobrir tesouros, entre outros.

¹⁶⁶ GODOY, A.C. *As clavículas de Salomão*. São Paulo: Editora Madras, 1996, p.6.

¹⁶⁷ DUQUETE, Lon Milo. *A goetia ilustrada de Aleister Crowley: evocação sexual*/Lon Milo Duquete, Christopher S. Hyatt; ilustrada por David P. Wilson; tradução André Oídes. São Paulo: Madras, 2011, p. 40.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 8.

Qual a ligação dessa feiticeira com os ensinamentos desse grimório? Não se sabe ao certo, mas na denúncia da Isabel Antônia, em 24 de agosto de 1591, pudemos perceber uma aproximação. Isabel afirma que a Maria Gonçalves se agasalhou na casa dela e ao lhe mostrar um recipiente com azeite e o “signo de samão”¹⁶⁹ (que segundo a descrição seriam dois triângulos entrelaçados associados ao Rei Salomão de Israel), Cajada teria afirmado que, ao colocar azeite em sua boca, seria possível o contato com os diabos¹⁷⁰.

O uso do azeite, de acordo com Paiva, estava relacionado ao símbolo de pureza e prosperidade¹⁷¹. O historiador Francisco Bethencourt também nos falou sobre o azeite, afirmando que ele era pouco usado na alimentação. O Azeite estava ligado à luz e a iluminação, e também com a adivinhação na água, possuindo o caráter de intermediário entre os elementos. Além de simbolizar prosperidade, como afirmou Paiva, simboliza também o espírito divino¹⁷². Maria Gonçalves afirmou usar o azeite na boca para invocar os demônios, como vimos acima. Deste modo, acreditamos que sua prática com azeite tinha relação com o poder intermediário do mesmo, possibilitando talvez um contato maior e melhor com os espíritos invocados.

Segundo o livro *A arte da Goetia dos 72 espíritos infernais*, conforme evocados e descritos pelo rei Shlomo, existem duas formas de barganhar com um espírito do Goetia, ameaçando ou recompensando-o: “Na maioria das vezes o espírito pode aceitar ou negar um pedido seu e não exigir troca. Alguns deles, no entanto, parecem ter certa tendência para negociação”.

Temos aí fortes indícios desse pacto e sua “troca” de favores, uma vez que esses demônios tiravam de Maria pedaços de carne em troca de favores feitos a ela. Encontramos, nas práticas goéticas, demônios que provocam ferimentos. O quadragésimo segundo espírito da Goetia, Vepar, aparece sob forma de uma mulher sereia e seu ofício é governar as águas, além de também poder fazer homens

¹⁶⁹ Denúncias da Bahia 1591-1593. 1922-1929, p. 432. O hexagrama de Salomão é um símbolo poderoso e bem reconhecível pelo Judaísmo, às vezes chamado de estrela de Davi e é um emblema apropriado para representar o Macrocosmo provando assim que o magista é representante da ordem Macrocósmica com pleno poder para exercer a autoridade. (Cf. Duquete, 2011, p. 47)

¹⁷⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. Nº 10748, fl. 38.

¹⁷¹ PAIVA, José Pedro. A magia e a bruxaria. In MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antonio Camões (orgs). *História religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Volume II. Rio do Mouro: Circulo de leitores, 2000.

¹⁷² BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p.153

morrerem como também apodrecer ferimentos ou chagas¹⁷³. Além dele, existe o Sabnock¹⁷⁴ e o Leraje¹⁷⁵. Ambos afligem homens com ferimentos e chagas.

Os 72 espíritos goéticos são entendidos como entidades ou espíritos primitivos que foram adoradas durante os primórdios da humanidade. São deuses esquecidos, que se tornaram demônios por causa da influência da igreja que costumava demonizar o que não pertencia à sua filosofia.

O uso do símbolo de Salomão, os rituais de evocação e o contato com os diabos, ou demônios, é um forte indício de que Maria Gonçalves tenha tido conhecimento dessas evocações goéticas, mesmo que parcial. O uso do signo de Salomão também foi defendido por Paiva como função primordial para colocar os feiticeiros em comunicação com os demônios e protegê-los de qualquer reação negativa por consequência do ritual.

Maria Gonçalves não assinou seu processo por não saber assinar. Mas ela andava com folhas de papéis com nomes anotados para fazer feitiçarias. Acreditamos que esses nomes eram de clientes dela. Mas o que nos intriga é o fato dela não saber ler e nem escrever – sendo assim, então qual serventia teriam essas anotações para uma pessoa analfabeta? Será que ela tinha algum grau mínimo de leitura e escrita? Ou será que alguém lia essas anotações para ela? Será que ela sabia ler e escrever e mentiu perante o Tribunal para se livrar de mais problemas que talvez desembocasse na leitura de livros proibidos? Será que o próprio notário quis assinar por ela, não deixando essa possibilidade para a “feiticeira” assinar? Bem, infelizmente são perguntas que nos fazem refletir, mas por hora não conseguimos respondê-las.

A suposta analogia entre as práticas de Maria e os saberes goéticos não se encerram aí. Maria era muito procurada, como vimos anteriormente, para sanar problemas do cotidiano, como amansar ou fazer com que muitos maridos quisessem bem às suas esposas. Encontramos nas práticas do Goetia muitos demônios que ajudam homens a amarem mulheres e vice-versa. São eles: Sitri, Furfur, Forneus,

¹⁷³ DUQUETE, Lon Milo, Op. Cit. p. 113.

¹⁷⁴ O Sabnock é o quadragésimo terceiro espírito conforme o rei Salomão ordenou a entrarem no recipiente. Ele é um marquês poderoso e, além de afligir pessoas com ferimentos e chagas, ele constrói altas torres, castelos, cidades e os provêm com armaduras. Ele concede bons familiares e comanda 50 legiões de espíritos.

¹⁷⁵ Leraje é o décimo quarto espírito. Ele provoca batalhas e disputas e faz apodrecer ferimentos feitos com flechas.

Beleth, Raum, Zepar, Sallos e Glasya-Labolas. Estes são nomes de demônios goéticos que são evocados para proporcionar também o amor.

As práticas de evocações goéticas prometiam obter informações, destruir inimigos, obter tesouros, curar doenças, compreender o mundo¹⁷⁶, as ciências, tornar alguém amigo, criar amores, entre outros. Estes são indícios que apontam para uma semelhança com as buscas do cotidiano dessas mulheres, que buscavam nas práticas da Maria uma solução para seus problemas.

No caso citado anteriormente sobre as botijas enterradas, vemos mais um indício dessas práticas goéticas que podem ser associadas às práticas executadas por Maria Gonçalves. “O morto depois mandaria um aviso para retirar-lhe sua riqueza”. Existem alguns demônios do Goetia que ajudam a encontrar tesouros, sendo eles: Asmoday, Gremory, Volac, Cimeges e Andromalius. No livro *As Clavículas de Salomão*, há descrito um ritual para descobrir o tesouro escondido¹⁷⁷. A seguir a descrição do ritual:

Entrando o Sol no signo de Leão, o que é a partir de dez de julho até vinte de agosto, observe que a Lua entra no mesmo signo [...] você irá até um lugar onde se suspeite da existência do tesouro em questão e, havendo feito com a espada da arte um círculo [...] esta lâmpada será acesa, e cujo azeite misturado com gordura humana e o pavio seja um trapo com o qual tenha sido enterrado um morto. [...]

Não encontramos muitas similaridades com as descrições dos rituais de Maria Gonçalves, o que não significa que não existam, pois os ritos foram falados em parte para algumas mulheres e negados diante o Tribunal. Como falamos anteriormente, a superficialidade dos relatos não nos deixa mergulhar mais profundamente nesse universo mágico. Porém, nesse breve relato descrito acima, encontramos alguns indícios, tais como: a presença da lua, a busca por um tesouro enterrado, o uso do círculo para o rito e do azeite.

Caterina, denunciando Maria Gonçalves, afirmou que viu na mão de um homem francês de nome João Rolim nove papeizinhos, cada um embrulhado em si e uns pós e um pedaço de solimão cru e juntamente com eles estava uma folha com nome de quinze pessoas. Ela afirma que o francês tinha encomendado à Maria, mas que ele iria encaminhar para o bispo, porém o dito João Rolim lhe pediu que curasse umas pessoas que ele tiraria por testemunha¹⁷⁸. Vimos aqui uma encomenda de

¹⁷⁶ GODOY, A.C, op cit, p. 21.

¹⁷⁷Ibidem, p. 63.

¹⁷⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. Nº 10748, fl. 10.

“feitiçaria” para a cura de pessoas. Existe um demônio na Goetia conhecido por Marbas, que responde verdadeiramente as coisas secretas e escondidas, e provoca doenças e as cura. Ele concede conhecimento e pode fazer os homens mudarem de forma¹⁷⁹. O Solimão, segundo Raphael Bluteau, seria algo similar ao sal amoníaco. De origem árabe, ele poderia se tornar veneno, como também, algo saboroso.¹⁸⁰

Catarina Fróes, meio cristã nova, procurou Maria Gonçalves Cajada pedindo que lhe fizesse uns feitiços para que seu genro, Gaspar Martins, morresse, pois ele não dava boa vida a sua filha Isabel da Fonseca e isto entendendo que os feitiços eram arte do Diabo. Para isso, Catarina lhe deu dinheiro e Maria Gonçalves pediu mais dinheiro para tal feito. Também houve outro pedido de feitiço, mas desta vez para o outro genro, Antônio Dias, para que ele desse boa vida a sua esposa, Catarina de Souza. Para essa prática, Catarina Fróes entregou a Maria Gonçalves um botão e um retalho de capa de seu genro. O feitiço consistia em uns pós que deveriam ser jogados debaixo dos pés do genro quando a sua esposa quisesse.

Perante a inquisição, Maria afirmou que torrava alguns animais que encontrava mortos para usar seus pós. Ela torrava sapos, fígado de galinhas e ratos mortos. O uso de animais nas magias tinha um forte simbolismo que talvez se aproximasse da religiosidade africana, como o uso do sapo e galinha, por exemplo. Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, esses animais estão presentes em rituais provenientes da África. Mas percebemos que o uso desses animais também estava presente em Portugal. Segundo Bethencourt, “elementos de outros animais eram objetos de uma forte procura para elaboração de feitiços”. O autor afirma que o frangão preto era bastante utilizado nos feitiços de bem-querença e nos conta o caso de Catarina Quaresma, que mandou sua cliente roubar um frango preto para realizar um feitiço que favorecesse os amores da cliente. O historiador afirma que a manipulação de elementos do reino animal tinha virtudes que eram assimilados aos poderes do reino vegetal, também para finalidades em comum¹⁸¹. Daniela Calainho também citou um caso de magia com uso de animais, no qual Maria Ortega, com seus ensinamentos para unir homens e mulheres, poderia ser usado o coração de um frango ainda vivo. Já Catarina Maria, escrava de Évora, teria usado um sapo

¹⁷⁹ DUQUETE, Lon Milo, Op. Cit., p. 76.

¹⁸⁰ BLUTEAU, Raphael. VocabulárioPortuguez e Latino (1712-1728). Rio de Janeiro: UERJ, p 707.

¹⁸¹ BETHENCOURT, Francisco. Opcit, p. 106

torrado dizendo “assaste sapo, e pingaste pão para cegar os olhos desde cabrão” com o intuito em esconder suas traições do marido¹⁸².

A presença do sapo na magia, segundo Bethencourt, é usada exclusivamente em ritos de malquerença e morte, sinônimo de imperícia. Enquanto a rã simbolizava ressurreição, o sapo, ao contrário, significava a ligação com o inferno. Segundo o autor citado, “os dois cornos minúsculos que possui na cabeça” trazem lembranças da face do demônio¹⁸³.

No livro de São Cipriano, o sapo é recomendado nas práticas de magias referentes às esposas infelizes. Num encontro de São Cipriano com Lagarrona, outro feiticeiro famoso, Cipriano disse as seguintes palavras: “... Eu e a Bruxa de Évora, consolo as esposas infelizes, traídas e escorraçadas, com meus pós de sapo e arruda, curo e trago dinheiro e ele hoje nada mais faz, apenas embruxado em seus mantos dorme e ora”¹⁸⁴. No livro de São Cipriano ainda encontram-se magias realizadas com sapo no intuito de revelar o que alguém deseja fazer, de efetuar magia para qualquer empreendimento, para fazer mal, para obrigar a amar contra vontade e para o casamento. Cipriano afirma que o sapo tem grande força mágica e de enfeitiçar porque o demônio tem relação com ele e por ser a comida com a qual Lúcifer alimenta as almas que estão no inferno¹⁸⁵.

Isabel Monteiro Sardinha apareceu à mesa inquisitorial no dia sete de agosto de 1591, e afirmou que vindo de Pernambuco em sua galé junto com Maria Gonçalves, ouviu dizer que a dita Maria falou umas palavras de rosto (as quais não estão descritas na denúncia) ao mestre da galé, convidando-o a agasalhar-se com ela. O capitão disse que não era boa ideia, pois ela era casada e feiticeira. Então Maria foi falar com o capitão de tal maneira que após isso ele chegou a dizer que ela era mulher honrada¹⁸⁶.

O nono espírito da ordem goética é Paimon, um grande Rei muito obediente a Lúcifer. Na evocação, ele aparece marchando juntamente com uma hoste de espíritos, com trombetas e címbalos. Além de conceder dignidade humana, ele prende e torna qualquer homem sujeito ao magista, se este assim o desejar¹⁸⁷.

¹⁸² CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandigas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 103.

¹⁸³ BETHENCOURT, Francisco. *Opcit*, p. 154.

¹⁸⁴ *São Cipriano - o bruxo*, p. 50

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 102

¹⁸⁶ ANTT, IL, Processo 10.748. fl. 4.

¹⁸⁷ DUQUETE, Lon Milo, *Op. Cit.*, p. 80

Palavras também eram usadas com finalidade mágica. Segundo o livro de São Cipriano, na maioria das formas de feitiçaria, o magista tenta fazer com que as palavras trabalhem para ele através de sons mais baixos e altos. Os ocultistas já ensinaram há tempos que o plano astral está longe de nosso plano físico, mas que tem fácil acesso diante de palavras que vibrem em certa intensidade, assim ligando os dois planos e possibilitando a realização da vontade do feiticeiro. Essa vibração permite que a força mais elevada seja contada e, segundo a obra referida, este é o princípio que está por trás dos cânticos usados por religiosos. Esse contato objetiva “sintonizar” e atingir o ponto mais alto¹⁸⁸.

Palavras como as de consagração eram usadas para a conquista de amores, como foi o caso de Violante Carneira, citada nos precedentes. Ensinada por Maria Gonçalves, Violante entoava as palavras *hoc est enim corpus meum* na boca ou no rosto do pretendente. Essas palavras faziam parte do ritual da igreja, momento do levantamento da hóstia. Segundo o historiador Bethencourt, elas eram consideradas de grande poder quando ditas no rosto ou na boca do homem desejado durante o ato sexual¹⁸⁹. E, de acordo com a egiptóloga Murray, as palavras mágicas também são usadas para a invocação de demônios¹⁹⁰. Bethencourt nos diz que “o poder das palavras encantatórias ultrapassava por vezes o âmbito dos sentimentos e das vontades para ter um efeito material imediato e visível”¹⁹¹.

Antônia, assim como muitas outras mulheres, acreditava que tais dizeres - *Hoc est enim corpus meum* - tinham poderes milagrosos e poderia assim fazer com que alguém a quisesse bem. Essas palavras também foram ditas por Guiomar ao seu marido¹⁹². É importante não negligenciarmos o fator e conteúdo mítico das práticas, pois havia crenças em sua eficácia e não podemos, portanto, considerá-las meras superstições.

Outros meios utilizados para magia amorosa foram as cartas de tocar. Não sabemos o que havia escrito nelas, mas sabemos que se tratavam de alguns escritos em papéis com alguns dizeres e desenhos místicos que serviam para atrair a pessoa desejada. Bastava que a pessoa desejada tocasse na carta. Percebemos que essa prática também se encontrava em Portugal e foram usadas também na

¹⁸⁸ *São Cipriano - o bruxo*, p. 406

¹⁸⁹ BETHENCOURT, Francisco. *Op cit*, p. 102

¹⁹⁰ MURRAY, Margaret Alice. *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Editora Madras, 2003. p. 141.

¹⁹¹ BETHENCOURT, Francisco. *Op cit*, p. 103.

¹⁹² *Ibidem*. p. 137.

colônia pelas mulheres portuguesas como Antônio, “a Nóbrega”, Maria “Arde-lhe-o-rabo” e Isabel Roiz, “a Boca-Torta”, que inclusive as vendia na Bahia na época quinhentista. O historiador Bethencourt nos informa que esses escritos produziam grandes efeitos pelo contato e por isso eram chamados de cartas de tocar¹⁹³. Ele afirma que esses escritos religiosos visavam o bem-querer e que uma testemunha, chamada Graça Fernandes, recebeu de uma mulher uma carta que falava coisas de santos e profetas e que quem a tocasse ia logo lhe querer bem¹⁹⁴.

Tareja Rodrigues, cigana, alegando ter coisas tocantes ao Santo Ofício, compareceu à mesa da Inquisição e nela afirmou que Maria Gonçalves falava com os Diabos e:

lhe disse que lhe daria uma mesinha tal que quem tocasse com ele a outra pessoa, logo lhe fazia fazer quanto quera, e lhe mostrou uns ossos que trazia metidos nos cabelos da cabeça, dizendo que eram de enforcados, para as justiças não entenderem com ela.¹⁹⁵

Sobre ossos de enforcados, o autor Bethencourt afirmou que, em Portugal, os ossos eram usados nos rituais de feitiçaria por serem resquícios de morte violenta. Nos casos de mortes violentas, os espíritos mantêm-se longos períodos ligados ao seu cadáver, o que proporciona uma facilidade maior do contato terreno com o outro lado¹⁹⁶. Essas almas permanecem próximas ao mundo dos vivos e são assim mais sensíveis à manipulação mágica¹⁹⁷.

A presença do fogo também era algo recorrente nas práticas de Maria Gonçalves. Segundo Murray, o uso do fogo “é sugerido pela importância no culto do antigo festival da primavera que acontecia em Candlemas, um festival que há muito tempo fora reconhecido como sendo de origem pré cristã”¹⁹⁸. Neste caso, a representação sagrada do fogo pode ter transpassado gerações. Para Bethencourt, o simbolismo do fogo é sagrado e estava relacionado ao calor da vida, tendo uma ligação com o inferno no conceito cristão. Daí a importância do fogo nas invocações dos demônios¹⁹⁹.

O antropólogo Frazer também descreveu sobre os rituais do fogo nos seguintes dizeres:

¹⁹³ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 92.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. Nº 10748, fl. 18-19.

¹⁹⁶ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 132.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 148.

¹⁹⁸ MURRAY, Margaret Alice, Op cit, p 126.

¹⁹⁹ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 133.

Por toda a Europa os camponeses acostumaram-se, desde tempos imemoriais, a ascender fogueiras em determinados dias do ano, e a dançar à sua volta ou pulá-las. Costumes desse tipo podem ser traçados em evidências históricas desde a Idade Média, e sua analogia com costumes similares na antiguidade tem fortes evidências internas que provam que sua origem deve ser buscada em um período muito anterior à disseminação da Cristandade. Na verdade, a mais antiga prova de sua observância na Europa Setentrional é fornecida pelas tentativas feitas pelos sínodos cristãos de desqualificá-los como ritos pagãos.²⁰⁰

Frazer descreve alguns festivais do fogo e afirma que esses festivais foram enraizados na cultura popular desde tempos antigos. Esses festivais correspondem aos Equinócios e Solstícios e tinham objetivo de manter o bem-estar das colheitas e dos homens, mulheres e animais²⁰¹.

Raízes folclóricas e heterogêneas da magia, juntamente com a demonologia do momento, em nosso entender, contribuíram para a consolidação dessas práticas. Murray acredita que os cultos agrários tenham se configurado no estereótipo da bruxaria, e Ginzburg concorda com ela. Frazer nos apresentou a religiosidade pagã antiga ligada ao campo, que foi difundida por toda Europa, sendo seu trabalho responsável por uma grande visibilidade a essa visão na era moderna. Nós acreditamos que, além dessas práticas agrárias, existiu um sistema híbrido de influências culturais, que personificaram essas ações mágicas em um modo heterogêneo.

Como questionou o historiador italiano Ginzburg “crenças e mitos de quem?”, acreditamos também que existe “algo de verdadeiro” nas práticas mágicas. Não é à toa que as mulheres recorriam a elas e muitas em suas confissões afirmaram ter alcançado efeitos positivos. Consideramos também que os indícios das crenças antigas e práticas de magia se proliferaram de forma significativa. Segundo Eric Hobsbawn e Terence Ranger, foi uma “invenção de tradições”, que eram um conjunto de práticas reguladas e aceitas de valores e normas que implicam em uma continuidade, mas que os autores consideram superficiais, e reações que se repetem a novos contextos²⁰². Não concordamos que seja uma “invenção superficial” de tradições, como apontaram os autores, mas acreditamos que essas

²⁰⁰ FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*. London: McMillan & Co, 1992, p. 394.

²⁰¹ Ibidem, p. 414.

²⁰² HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p.10.

práticas implicam em uma continuidade que se repetem e se ressignificam a cada contexto e suas necessidades.

Diversos autores se debruçaram sobre esses estudos e essas práticas que se encontravam presente em diversos lugares e tempos. Existem documentos que trouxeram à tona essas ações mágicas e suas crenças. Qual seria o motivo para países como Inglaterra, Itália, Portugal, França, Alemanha, Brasil, e outros serem palco da magia? Serão apenas meras ilusões de histeria feminina?

Uma questão muito importante a se refletir e na qual concordamos plenamente com o Duquete – embora ele esteja se referindo especificamente a arte da Goetia - é a seguinte reflexão: “Mas será que os espíritos da Goetia são simplesmente componentes subjetivos da mente do magista, ou será que há realmente uma qualidade objetiva independente em suas naturezas?”²⁰³. Duquete responde que essa questão fundamental pode nunca receber uma resposta satisfatória porque não é simples compreender a natureza da matéria. Ainda assim, entendemos que é importante não negligenciar o fato de que para essas mulheres a crença de fato existiu e para algumas, surtiu efeitos. Esse universo mágico e essas visões de mundo são manifestações religiosas capazes de nos fazer entender o campo cultural desse período, não se atendo somente ao lado católico quinhentista, pois como vimos o contexto possibilitava uma heterogeneidade não passível de uma homogeneização. Uma heterogeneidade que poderá denominar uma Bahia quinhentista híbrida e não totalmente portuguesa.

3.3 RAZÕES DAS DEMANDAS.

Como vimos nos precedentes, cerca de quase toda a totalidade das práticas mágicas objetivavam um bom relacionamento amoroso. Também vimos que muitas mulheres procuraram a magia para amansar seus maridos, para conquistar alguém ou para livrar-se de seus maridos e suas más relações.

Sem querer excluir os outros objetivos, consideramos que a magia amorosa é o fator mais presente em todo esse universo mágico feminino, baiano e quinhentista. Diversos foram os motivos que levaram a prática da magia: amansar, conquistar amores, destruir casamentos, amigar, matar, qualquer coisa que

²⁰³ DUQUETE, Lon Milo, opcit, p. 24.

necessitasse de ajuda sobrenatural. Mas percebe-se que em torno desses motivos, questões amorosas estavam presentes com mais frequência. Estes são indícios de costumes antigos que se encontravam também em Portugal e na Europa. Acreditamos que essa presença se deve pela influência de mulheres degredadas de Portugal para a Terra de Santa Cruz, como Maria Gonçalves Cajada (Arde-lhe-o-rabo), que ensinou muitas práticas mágicas para as mulheres na colônia. Segundo Gilberto Freyre:

O amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se aliás a voga dos feiticeiros, das bruxas, benzedadeiras, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. A bruxaria foi um dos estímulos que concorreram, a seu modo, para a superexcitação sexual de que resultou preencherem-se legítima ou ilegitimamente, na escassa população portuguesa, os claros enormes abertos pelas guerras e pestes. Da crença nos sortilégios já chegavam impregnados ao Brasil os colonos portugueses²⁰⁴.

Para Freyre, o grande motivo da bruxaria em Portugal foi à magia amorosa, que foi estendida ao Brasil. Fatores como o clima tropical, a nudez e liberdade aqui permitida contribuíram para solidificar essa questão²⁰⁵. Nessa mesma linha de raciocínio, o historiador português Francisco Bethencourt nos diz que o individualismo do Renascimento acompanhou o sentimento amoroso nos primórdios da era moderna, o qual fora contribuído também pela quantidade de mulheres superior a de homens em Portugal, e pelas questões sobre o matrimônio exigidas pela igreja²⁰⁶. Para o autor, esses fatores justificam a presença da magia amorosa em Portugal. E a presença desses elementos na colônia aponta para uma continuação dessas práticas, de necessidades similares, embora aqui tenha encontrado novos elementos e contextos.

É, de fato, importante pensar sobre essa relação (amor e magia), pois ela nos mostra que muitas mulheres estavam insatisfeitas com o casamento e muitas delas tinham intuito de amansar o marido, o que também nos leva a pensar que existia uma violência no cotidiano dessas mulheres ou que não havia uma afetividade.

Para ajudar na boa relação conjugal, na sedução, na conquista, Deus e o Diabo (e seu panteão) eram invocados para realizar os desejos amorosos de

²⁰⁴ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1958, p. 450.

²⁰⁵ Ibidem, p. 323-324

²⁰⁶ BETHENCOURT, Francisco. Opcit, 2004, p. 98-99

conquistar, amansar, separar, de acordo com as necessidades daqueles que lhe invocavam ou dos que procuravam “feiticeiras” para intermediar o contato. Pelo que percebemos, o desespero dessas mulheres leva-as a procurar ajuda ainda que fora de sua religiosidade oficial, talvez por uma ineficiência da sua religiosidade cristã. Jerônima da Cruz, estudada por Francisco Bethencourt em Portugal, foi questionada por uma mulher sobre feitiços que fizessem com que se fosse bem casada e ela indicou que mandasse fazer uma missa a Nossa Senhora da Conceição, sendo que a mulher se recusou, afirmando que estava farta de mandar dizer missas e lhe implorando que ensinasse alguma coisa para o fim desejado, pois ela lhe pagaria muito bem²⁰⁷. O historiador afirma que é importante considerar que além da psicologia do aflito e da culpabilização, se encontra o desengano do auxílio divino para a concretização dos objetivos. Ele cita o caso de Filipa da Mota em Portugal, que confessou “que nunca chamava e nem invocada nenhum diabo e porém quando ela fazia aquilo que bem sabia que o diabo fazia aquilo porque Deus não lhe havia de ajudar a fazer aquelas coisas”²⁰⁸.

As regras impostas pela religião oficial e seu conceito moral nem sempre correspondiam às expectativas das mulheres dentro dos relacionamentos. Segundo Priore, no casamento não poderia haver paixão, o sexo deveria ser somente um veículo da procriação e a mulher deveria estar submetida às ordens do esposo²⁰⁹. Dessa maneira, os relacionamentos amorosos estavam limitados às regras impostas pela igreja, o que resultaria em desconfortos e frustrações amorosas. Daí a necessidade de encantar os maridos e os homens com os quais se havia algum tipo de relacionamento.

O historiador Carlos Nogueira também comunga da ideia da feitiçaria estar ligada a questões amorosas. O autor nos diz que a origem da feitiçaria sempre esteve ligada a facilitar e mediar às questões amorosas e também a venenos e perfumes²¹⁰. Lembremos que Maria Gonçalves, frente à mesa inquisitorial, afirmou usar os Solimões para fazer perfumes para as mulheres. Estar perfumada pode ser mais uma estratégia para conquistar alguém.

²⁰⁷ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 217

²⁰⁸ BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 217

²⁰⁹ PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 1994, p.20

²¹⁰ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004, p. 42.

Diante de um relacionamento amoroso limitado e cheio de proibições pela religião oficial; diante da imagem negativa daquelas que estavam sozinhas e dos casamentos arranjados socialmente onde não predominavam os sentimentos, as mulheres recorriam ao universo da magia repleto de caracteres cristãos bíblicos, demoníacos e pagãos para resolver querelas amorosas, formando assim um sistema híbrido de práticas mágicas.

Esses indícios nos levam a acreditar que houve uma subversão a moral católica imposta neste período. E essas práticas não tinham relações, aprovações e nem intervenções da religião oficial. Essas mulheres tinham o apoio de outras mulheres e a liberdade de praticar em casa, em meio da natureza ou na rua sob intervenção muitas vezes do Diabo e seu panteão.

O caso de Maria Gonçalves Cajada ilustra um cenário conturbado na Bahia do século XVI, o cotidiano e o universo mágico feminino desse momento. Percebe-se que a maioria dos motivos que levaram mulheres a procurarem auxílio mágico era a busca para acabar com problemas do cotidiano. As práticas estavam quase sempre direcionadas a amansar maridos, fazer querer bem, conquista de amores, cura de doenças, ou destruir alguém que fazia mal (maridos ou inimigos). E os elementos usados, em sua grande maioria, mesclavam palavras de culto católico ou até materiais usados nos rituais, como a pedra d'ara e óleos de batismo, por exemplo, com a consciência da presença da arte considerada diabólica e talvez cerimoniais antigos.

Essas práticas foram executadas somente por mulheres, cristãs-velhas e novas. Havia um cenário em torno da magia. Mulheres que moravam próximas se reuniam e conversavam sobre as práticas, além de serem usuárias. Maria Gonçalves e Violante Carneiro residiam na mesma rua e tinham contato próximo com outras moradoras. Havia uma convivência nas ruas da cidade, tanto por meios da vizinhança, quanto por meio da prestação de serviços.

O contato entre essas mulheres tinha por base relações de vizinhança e relações financeiras. Havia uma sociabilidade entre os moradores das ruas e muitas práticas eram ensinadas, outras vendidas. O serviço de magia também era comercializado, como pudemos ver. Muitas feitiçarias, principalmente as executadas por Maria Gonçalves, eram feitas em trocas de dinheiro e/ou alimentos para seu sustento. Isso não inviabiliza a veracidade dos efeitos destas práticas.

O universo amoroso com a presença de Deus, o Diabo e outras entidades, permeava a vida das mulheres na Bahia híbrida quinhentista. As regras da religião oficial nem sempre eram obedecidas. Maria Gonçalves vivera em Portugal, de onde foi degredada por feitiçaria. Foi degredada de Pernambuco para a Bahia também pelos mesmos motivos. Mas, ainda assim, sendo perseguida e castigada pela igreja e inquisição, ela se manteve forte, nunca se afastou de suas práticas e ousadamente se manteve firme, se desviando dos caminhos que levavam à condenação inquisitorial. Suas atitudes são um protesto e uma resistência dessa cultura da magia. Maria resistiu às pressões sociais e inquisitoriais, dando continuidade a suas práticas por onde passou e levou consigo um sistema híbrido, o que era de fato condenado pela igreja, mas não forte o suficiente para a deter, pois permaneceu trilhando seu caminho místico, sempre como um “gato que sempre cai em pé”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar as práticas mágicas executadas por Maria Gonçalves e a religiosidade feminina que envolveu o primeiro século da colonização é, em suma, uma tarefa complexa, mas que nos permitiu enxergar novas possibilidades para a realidade religiosa e cultural desse período. Além da presença marcante da Inquisição nas terras baianas, temos um cenário marcado por religiosidades múltiplas, que se misturavam em um contexto conturbado e que davam margem para a busca de soluções para este cotidiano.

Os relatos promovidos contra Maria Gonçalves, somados a sua defesa frente à mesa inquisitorial e demais análises, nos permitiram refletir sobre as seguintes possibilidades: a primeira, de que as práticas realizadas por Maria e o rol de mulheres nesse cenário quinhentista resultavam de uma herança das ações mágicas e crenças do passado europeu, antigo e medieval; a segunda é que, além disso, o arquétipo maligno construído em torno da acusada foi demonizado pela religião oficial, que junto com suas práticas, passaram a possuir um caráter demoníaco; a terceira é que é possível também inferir que, nesse momento, estava-se criando uma nova religiosidade híbrida que se desenvolvia nesse espaço por meio de resquícios antigos e problemas atuais. Não eram meras reproduções da ancestralidade simbólica, mas um resgate do possível para sanar problemas existentes. Houve, talvez, um enraizamento de diversos passados que foram ressignificados e reutilizados em um novo contexto.

De que forma poderíamos explicar a persistência e continuidade de práticas similares, saberes e crenças em diferentes espaços e tempos? As estruturas simbólicas e suas ações fugiram às delimitações espaciais e temporais nesse momento. Muitos significados se tornaram atemporais, mesmo em tempos e contextos distintos. A busca pela solução de problemas urgentes ia de encontro a esses elementos, que por sua vez, foram adaptados para uma nova realidade.

Devido à natureza perseguida das práticas mágicas, grande parte de seu conhecimento foi perdido. No livro de São Cipriano encontram-se orientações para os magistas guardarem suas práticas e fórmulas na memória, pois anotá-las era perigoso. Se o fizessem, deveriam queimar seus diários em tempos de perseguições e antes de sua morte, pois deixá-los à tona “disposição” poderia comprometer seus amigos e familiares. A sobrevivência de algumas práticas e crenças manteve-se

vivas para nós graças a alguns tratados de magia antigos, resultado do trabalho de estudiosos da filosofia oculta do século XIX que, através de suas pesquisas, conseguiram resgatar muitas práticas e, por fim, graças à cultura oral passada de gerações para gerações, “assim com fazem hoje as donas de casa com a receita de bolo da família”, muitas vezes passada entre família ou entre amigas e vizinhas. A cultura da magia foi transmitida não somente através de livros, manuais e tratados, mas principalmente por via da oralidade, mantendo viva – ainda que em resquícios – práticas ritualísticas para refúgio dos problemas do cotidiano.

Segundo Bethencourt, as tendências mágicas moldadas por diferentes níveis de cultura desembocam na própria forma de se organizar e transmitir os ritos mágicos. “Enquanto no nível erudito o saber mágico reside nos livros consagrados da arte, na sua posse e intercâmbio no âmbito popular o saber reside na aprendizagem de presença, visual e auditiva, muitas vezes fragmentária e incompleta, aprendizagem que é assimilada ou rejeitada em função de experiências posteriores” ²¹¹.

Existem fortes indícios de que Maria Gonçalves era consciente de suas práticas, que obedecia a certos pré-requisitos mágicos, e que as fazia sabendo que estava distanciando-se dos dogmas morais e religiosos da Igreja, ainda que alguns elementos fossem cristãos. Ela zombava do bispo, afirmou o contato com os Diabos, disse ter mais de cinco anos que não ia até igreja se confessar. Além disso, Maria foi degredada de Pernambuco por feitiçaria, pagou penitências, mas, chegando à Bahia, permaneceu com suas práticas. Encontramos aí indícios de resistência dessas práticas. Estas que se mesclavam a elementos antigos de diversas crenças, tornando-se assim ações mágicas híbridas.

Dentro da perspectiva híbrida, gostaríamos de citar a obra do Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios*, que tratou também desse período e, para nós, é um forte exemplo de como crenças e práticas se mesclavam em uma Circularidade Cultural. O autor pensou o fenômeno da Santidade difundida pela região de Jaguaripe a partir de um sincretismo entendido pelo mesmo por “fusão religiosa de crenças distintas”. Da mesma maneira, citamos Carlo Ginzburg, que encara esse processo híbrido como consequência de uma circularidade que está para além dos limites históricos.

²¹¹BETHENCOURT, Francisco. Op cit, p. 208

Sobre a Circularidade Cultural, podemos frisar que a linha que separava as culturas era muito tênue. Por exemplo, podemos analisar a presença do Diabo nos relatos, seja da acusada, das denunciante ou da própria inquisição, como também podemos perceber a presença do Diabo nas crenças eruditas, através dos tratados; e populares, através dessas práticas. Isso nos leva a crer que fica bem difícil separar e classificar tais “classes” culturais como erudita e popular. Não acreditamos nesses campos isolados, pois através dessa pesquisa pudemos refletir sobre a presença da interação entre ambos, um transformando o outro.

Além de toda interação entre culturas existentes no mesmo tempo, é possível também que muitas práticas tenham sido resquícios das práticas pagãs e/ou antigas, muitas tendo sido assimiladas pela própria igreja. Vários dos costumes pré-cristãos se mantiveram encobertos e escondidos, ou mesclados ao catolicismo, como as práticas africanas, por exemplo, como uma forma de se manterem vivas sem serem exterminadas pela religião oficial.

Acreditamos também na possibilidade, como sugeriu o historiador Francisco Bethencourt, de que o universo das práticas mágicas seja bastante similar ao universo escrito nos tratados de Paracelso e Cornélius Agrippa, mas não acreditamos que se encerre aí. O *clavículas de Salomão*, São Cipriano e outros livros de magia antigos podem estar ligados, ainda que indiretamente, aos saberes práticos de diversas praticantes de magia, não somente em Portugal, mas na América Portuguesa e híbrida do século XVI ²¹². Esses livros circularam pela Europa em um momento conturbado, então muitos se apegavam e buscavam neles meios de solucionar seus problemas. Lucien Febvre, afirmou que o homem quinhentista estava inserido num cenário que o imaginário e a religiosidade eram inseparáveis das vivências sociais.²¹³ Portanto, faz-se necessário estudar esse imaginário religioso para entender a sociedade desse momento e, principalmente, sua cultura.

Foi o caso de Maria Gonçalves, vinda de Portugal para terras brasileiras, que trouxe consigo saberes e práticas mágicas que podiam solucionar diversos problemas do cotidiano. Por onde foi, divulgou e praticou suas magias sem medo de ser punida. Como vimos, ela se sentia protegida pelos ossos que amarrava nos cabelos e tinha a crença que eles a protegiam da perseguição das autoridades. Sua

²¹² Preferimos chamar de América híbrida, devido à diversidade de costumes e cultura.

²¹³ FEBVRE, Lucien. O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p 2.

negação perante a mesa inquisitorial pode ter servido como instrumento de defesa, não só feito por ela, mas, como vimos, por muitos indivíduos acusados pela Inquisição, sendo uma estratégia para se livrar dos castigos inquisitoriais. É claro que ninguém estava disposto a assumir tais “crimes” de heresia e ser castigado e torturado pela Inquisição. Seu discurso pode ter girado em torno de sua própria defesa e não devemos negligenciar a existência ou veracidade dessas práticas mágicas.

O caso de Maria Gonçalves Cajada atesta uma resistência ao sistema opressor, uma vez que o sistema normatizou regras de comportamentos, costumes e práticas religiosas vinculadas somente à igreja católica. Se distanciar dessas normas e agir conforme suas necessidades atesta também uma autonomia feminina.

No que se refere ao fator demonizador, pudemos refletir sobre a influência da religião católica na demonização das práticas de magia. Uma influência tão poderosa que conseguiu construir um imaginário em torno do Diabo e da malignidade das ações mágicas e de suas praticantes. As mais diversas práticas mágicas foram reduzidas ao conceito demonológico. Mas verificamos que eram, sobretudo, as situações de desespero em relação à vida familiar que causavam instabilidade espiritual, conduzindo-as a buscar remédios na magia.

Sobre o universo religioso e feminino, podemos perceber que eram, de fato, as mulheres que estavam inseridas no campo da magia, sendo inegável uma predominância feminina nessas ações mágicas. A condição feminina no período colonial tinha como referência principal a maternidade e vida familiar. Havia uma tentativa de domesticação da mulher. O imaginário masculino construía a importância do corpo feminino que deveria ser domesticado para servir aos fundamentos da política colonial²¹⁴. Este trabalho vai contra essa teoria de passividade feminina no período colonial como algo homogêneo. O que percebemos é que algumas mulheres desviaram-se dos padrões, agindo de forma totalmente diferente e às vezes contrária as normas impostas para alcançar algo desejado.

Contudo, distante desses relatos homogêneos que alguns historiadores têm reproduzido, o que temos percebido é que grande parte das mulheres praticantes de magia estavam insatisfeitas com sua vida conjugal e não necessariamente obedeciam a lógica de domesticação feminina. A intenção de amansar os

²¹⁴ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 283.

companheiros nos leva a crer que o cotidiano doméstico não era exatamente marcado pela cordialidade e afetividade, que havia de fato uma margem de violência experimentada por algumas dessas mulheres. Assim, nos levando a crer que havia uma necessidade dessas ações mágicas como refúgio e socorro de uma vida sofrida e, ao mesmo tempo, também podemos levar em consideração que havia a presença do medo. Além disso, a magia amorosa marca presença indicando, talvez, um cotidiano amoroso vazio ou conturbado.

Mulheres se reuniam em busca de solucionar seus problemas pessoais e esse escambo de práticas, seja por amizade ou não, atesta, como diria Max Weber, uma rede de sentidos e, como diria Bronislaw Backzo, uma “comunidade do sentido”. A conexão e o consenso entre essas mulheres e seus saberes mágicos condicionava a produção de sentido nessa comunidade, ou nesse grupo. O contato e a troca entre elas construiu um sistema capaz de produzir sentido coletivo, ou seja, elas se visualizavam e complementavam como parte dessa coletividade, ainda que de forma inconsciente. Para esses autores, seria através da interação social que os homens construíam suas identidades. A relação social do simbólico estabelece uma relação de poder e de sentido. Similar ao “mental coletivo” discutido pelo Carlos Nogueira e, do “mental coletivo e plural” do Le Goff, onde coexistem diversas mentalidades em um coletivo e em um indivíduo numa mesma época. O “mental coletivo” tem a ver com o psiquismo coletivo e particular de pensar.²¹⁵

A teia que forma o imaginário possibilita-nos analisar e observar o processo histórico de criação dos sujeitos, suas representações, suas crenças e suas ideias. Os significados desses imaginários definem os meios do intercâmbio e escambos desses conhecimentos e práticas mágicas nesse determinado grupo feminino.

Estudar essas práticas mágicas realizadas por Maria e suas amigas, vizinhas e inimigas, nos permitiu analisar o contexto religioso e cultural da Bahia do século XVI e detectar certa coerência nas formas de agir, pensar, acreditar, representar e viver dessas mulheres. Havia um sentido para essa relação da mulher com o sobrenatural. Nesse momento, percebemos um quadro de estreita relação entre as mulheres e a natureza, buscando nela solucionar seus problemas e melhorar seu cotidiano.

²¹⁵ In Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, *Em busca dos conceitos: magia*, 1991, p. 10-25; Cf. Philippe Ariès, *A história das mentalidades*, in: LE GOFF, 1998, p. 153-176.

Por fim, a visão mágica e seus costumes refletem uma cultura feminina da magia vivenciada por mulheres nesse período. Nesse trabalho, foi possível enxergar uma amálgama de crenças - antigas e novas -, analisar a religiosidade e seus significados simbólicos, como meio para buscar entender a História Cultural do século XVI, trazendo novas interpretações e possibilidades de uma história rica em indícios e detalhes possíveis de análise e entendimento de uma atmosfera mágica instigante.

REFERÊNCIAS

- AGRIPPA, Henry Corneille. *Magia de Arbatel*. Basileia - Suíça, 1575.
- ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. no 10748: Processo digitalizado do Tribunal do Santo Ofício contra Maria Gonçalves:
- ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. no 12925: Processo digitalizado do Tribunal do Santo Ofício contra Violante Carneira.
- ASSIS, Ângelo Adriano de. Criptojudaísmo no feminino. Uma análise da Resistência judaica na Bahia Quinhentista a partir das fontes da I Visitação do Santo Ofício ao Brasil. In: *Revista Vértices*. Número 9, 2010.
- BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. Porto: Enciclopédia Einaudi, 1985.
- BELLINI, Lígia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou ofício do historiador*, prefácio, Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BLUTEAU, Raphael. *VocabulárioPortuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM].
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998
- BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
- BURKE, Peter. *O Que é História cultural?*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- _____. *Cultura popular na idade moderna*. Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- _____. *Metrópole das mandigas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: Ensaios de Teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. *O Diabo nos Porões das Caravelas*. Juiz de Fora: Pontes, 2003.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHEVALIR, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário dos símbolos-mitos*, sonos, costumes, gestos, formas, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DARNTON, Robert. História e Antropologia. In: *O beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUQUETE, Lon Milo. *A goetia ilustrada de Aleister Crowley: evocação sexual*/Lon Milo Duquete, Christopher S. Hyatt; ilustrada por David P. Wilson; tradução André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O sagrado e o profano*. [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Tratado de História das religiões*. Trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.

_____. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os 'outsiders': sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxarias, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FAUSTO, Boris. *Crimes e Cotidiano: a criminalidade em São Paulo, 1880-1924*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*. London: McMillan&Co, 1992.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1958.

_____. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: Editoria LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O Inquisidor como antropólogo*. Trad. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH - Marco Zero, 1991, no 21.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carrotti. 2 edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GODOY, A.C. *As clavículas de Salomão*. São Paulo: Editora Madras, 1996.

HALL, Stuart (org.) *Representation. Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HUIZINGA, Jean. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Ulisseia.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras– Malleus maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LARA, Silvia Hunold (org.). *Ordenações Filipinas Livro V*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LEVI, Eliphas. *Dogma e Ritual da Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2014.

LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. São Paulo: Martins Fontes. 1997

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *A feitiçaria na Europa moderna*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003.

MOTT, Luiz. Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. Filhos de Abraão e de Sodoma: cristãos novos homossexuais nos tempos da inquisição. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Tucci (orgs). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

_____. *Bahia: Inquisição e Sociedade*. Salvador, Bahia: EDUFBA, 2010.

MUCHEMBLED, Robert. *L'autrecôté dumirot: mythes sataniques et réalités culturelles*. Paris, 1985.

_____. *Uma história do Diabo: séculos XII-XX*. São Paulo: Bom texto, 2001.

MURRAY, Margaret Alice. *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Editora Madras, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª Ed. Bauru/Sp: EDUSC, 2008.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: editora ática, 1991.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese: 1549-1600*. São Paulo: Cortez, 1982.

PAIVA, José Pedro. A magia e a bruxaria. In MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antonio Camões (orgs). *História religiosa de Portugal: humanismos e reformas*. Volume II. Rio do Mouro: Circulo de leitores, 2000.

PERROT, Michelle. *Uma história das mulheres*. Trad.de Isabel St. Aubyn.Lisboa: ASA, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. 2ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

_____. *Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas*. Os degredados do Brasil-Colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 1994.

_____. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. *Histórias Íntimas*. São Paulo: Editora Planeta, 2011.

RAMINELLI, Ronald. “Eva Tupinambá”. In: Del Priore, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

ROBLES, Martha. *Mulheres, Mitos e Deusas: o feminino através dos tempos*. São Paulo: Aleph, 2006.

RODRIGUES, Graça Almeida. *Breve história da censura literária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

SALES, Thiago de Oliveira. *Sobre Botijas*. Recife: Programa de pós-graduação em Antropologia – UFPE, 2006.

São Cipriano – o bruxo. (s. d. s.n.t).

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*. 1993; nº103.

SODRÉ, Jaime. *Da Diabolização à Divinação: a criação do senso comum*. Salvador: EDUFBA, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

_____. *Trópicos dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997b.

_____. Exclusão e estigma: moralidades e sexualidade na teia da inquisição, In: ASSIS, Ângelo Adriano F. (org). *Desvelando o poder*. História de dominação: Estado, Religião e Sociedade. Niterói: Vício de Leitura, 2007.

VALIENTE, Doreen. *Enciclopédia da bruxaria*. Trad. Getúlio Elias Schanoski Júnior. 2º ed. São Paulo: Madras, 2009.

VERGER, Pierre F. *Orixás: os deuses iorubas na África e no Mundo Novo*. Salvador: Corrupio, 1997.